الاستاد:

أصول الفقه

r						
			. •			
			. •			٠
	·					٠
						٠
		·				
		·				
		·				
		·				
		·				
		·				
		·				

# أصول الفقه

تألي\_\_\_\_ف:

العربي علي اللوه

\*

Contract of the second

### حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

they be the 10

1 - 3

#### الاهسداء

إلى أولئك الذين انست بهم طول العمل في حقل التدريس، وسعدت بمحاوراتهم ومناقشاتهم التي بها اهتديت الى الاراء الصائبة في كثير من المباحث: إليهم أقدم ثمرة ذلك المجهود، تلك الثمرة التي شاركوا في إعدادها وإبرازها الى حيز الوجود؛ والتي بفضل إلحاحهم أنجز طبعها، مع أكيد الرغبة في إبداء ماقد يترامى لهم من الانتقادات أو الملاحظات، فيتفضلون بالتنبيه عليها وإلفات النظر إليها.

• to a sit 

### يسم الله الحمل الحسيم

الحمد لله المحيط علمه، النافذ قضاؤه وحكمه، والشكر له تعالى على توفيقه وإلهامه وسوابغ أنعمه وإفضاله.

والصلاة والسلام على سيدنا مصمد أشرف الانبياء والمرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحابته الهادين.

اما بعد ، فان علم تشريع الاحكام من أشرف العلوم قدرا وأعظمها شأنا ، لانه ينير السبيل للمكلفين ، ويبصرهم فيما يأتون من الاعمال وما يذرون ،

وعلى شرف علم التشريع وعظم شأنه، فان علم « أصول النقه» الذى به تعرف الادلة والمصادر التي يرتكز عليها التشريع وتنبني عليها الاحكام ، يجب أن يعتبر في الذروة العليا والدرجة التي لا يدانيه فيها علم من العلوم الدينية إطلاقا.

ولقد مارست هذا العلم الشريف علم أصول الفقه والتشريع مدة طويلة وسنين عديدة ، إذ كنت اقوم بتدريسه في المعهد العالي بتطوان ، ثم بعد ان أسست بدله كلية اصول الدين وأسند إلى تدريس هذا العلم ، تصديت لدراسته بكل عناية واهتمام ، وتفرغت للكتابة وتحرير المحاضرات في جميع موضوعاته ، حتى استقصيت جميع مباحثه وأبوابه وفصوله ، فتحصل لدى من ذلك مجموعة مهمة ، يجوزان تعتبر مؤلفا جامعا لمباحث علم أصول التشريع ؛ وبذلت في ذلك كل مجهود ، واستفرغت الطاقة والوسع في الوصول الى الايضاح مجهود ، واستفرغت الطاقة والوسع في الوصول الى الايضاح بأسهل أسلوب وأبسط تعبير متجنبا كل تعقيد وإجمال ، وإن أدى ذلك إلى الاطناب والتطويل والتكرار في كثير من المناسبات ، ومبتعدا عن الايجاز المخل وعن الاختصار الذي يؤدى بالقاري وألى الحيرة فيما يراد من العبارة ، لابهامها وغموضها .

على أن التكرار وإن وقع في كثير من المواضيع الا أن المناسبات هي التي قضت بذلك فيرتكب عن قصد، بناً على اعتبار كل موضوع قائما بنفسه ومستقلا عن غيره، تفاديا من الاحالة التي لا تخلو من اتعاب القارئ أو من الغموض والابهام.

وهكذا أعرضت عن مبحث قوادح القياس حيث قررت عدم إدراجه في هذه المحاضرات، بيد أنني أدرجت فيها بعض أبحاث لمناسبات ارتأيتها كمبحث التشيريع من قبل الدولة، ومبحث علاقة الشريعة الاسلامية بالتشريع الروماني، ومبحث تغيير الإحكام بالاجتهاد.

ولدى التعرض لتفصيل الخلاف واستعراض الاقوال في مسألة من المسائل ، لم أتردد في إبدا ً رأيي والافصاح عن نظري فيما أرتئيه مما يجب اعتماده من الخلاف .

ولقد صدرت هذه المحاضرات بتمهيد مطول تحت عنوان «المدخل الى علم أصول الفقه» اشتمل على أربع مقدمات:

الاولى في تاريخ التشريع الاسلامي .

الثانية في تدوين قواعد علم «أصول الفقه».

الثالثة في تعريفه .

الرابعة في حصر مسائله في أربعة مباحث مسع بيان ترتيبها.

والله أسأل أن يمدني بعونه وتوفيقه ، وأن يقيني مـزالق الزلل والضلال ، وأن يجعل هذا العمل خالصـا لوجهـه الكريم ، وأن ينفع به ، إنه سميع مجيب ، ونعم المولى ونعم النصير .

تطوان، 26 ربيع الأول عام 1390 1 يونيه سنة 1970

العربي اللموه

## المدخل إلى علم «أصول الفقه»

ويشتمل على أربع مقدمات:

المقدمة الاولى : في تاريخ التشريع الاسلامي .

قمهيد: يعنى بدراسة تاريخ التشريع الاسلامي، لمعرفة مصادر الشريعة ومدى قوة أصولها، والاطلاع المباشر على منابعها، ومعرفة ما تدرجت فيه الشريعة من ادوار واطوار، وما لاقته من عناية وتقدير، او عداء ومحاربة، ليرتاح معتنقها ودارسها الى قواعدها، وليقتنع بها في قرارة نفسه، ساكن البال مطمئن الضمير، من غير ان ينزغه في ذلك الانى وسوسة، أو يشوش عليه في السكون اليها أي وهم او خيال، فيتناولها بقلب رحب وعناية واهتمام.

ودراسة تاريخ التشريع الاسلامي، تعتبر من أهم ما يحمل المر" المسلم، وكل من يرغب في معرفة أحكام الشريعة الاسلامية، على الاقتناع بها والجزم بصحتها وطهارتها من دنس الاهوا، وبرائتها من العبث والزيغ والفساد ، فاذا علم الواقف على تاريخ الشريعة الاسلامية ،أن الله أنزلها على نبيه الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، وأبلغها هو بدوره الى أمته، وعلم كيف قام أصحابه من بعده بضبطها والاعتناء بها ، مع التشدد والتثبت فيها ، حذرا من أن يضيع منها شيء ، أو يتسرب إليها دخيل يلوث طهارتها ، ثم كيف اعتنى بها من بعدهم ، اقتداء بسلفهم في الضبط والاعتناء والتشدد والتثبت، وهكذا جيلا بعد جيل ، الى أن وصلت الى المتأخر طاهرة نقية ، لم يلوثها دنس ولم يعلق بها أدنى شبهة ، إذا علم الواقف جميع ذلك ، فانه يقبل عليها بحكل شغف ، ويتناولها بقلبه وبجميع جوارحه ، فيسهل عليه اقتناؤها واكتسابها ، ثم مع ذلك تحصل له السعادة في الدنيا والاخرة :

أما في الدنيا ، فلما يجده في نفسه من راحة البال واطمئنان الضمير بالسكون إلى الشريعة المطهرة ، وتلك هي السعادة الصحيحة ، والنعيم الحقيقي الذي لا يشوب صفوه كدر . وأما في الاخرة ، فلما يناله من رضى الله تعالى ومغفرته ، حيث لم يتسرب إلى قلبه أي نوع من انواع التردد في أية جزئية من جزئيات الشريعة المطهرة .

## مصادر التشريع الاسلامي

من المجزوم المقطوع به ان الشريعة الاسلامية ، منبعها الاصلى واحد ، وهو القرآن الكوريم الذي انزله الله على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا المصدر متفق عليه بالاجماع من سائر المذاهب والامم الاسلامية ، وعن هذا المصدر الاساسي نشأ مصدر ثان للتشريع الاسلامي ، وهو اقوال النبي وافعاله وتقريراته ، ويعبر المحدثون عنها بالسنة النبوية .

وعن هذين المصدرين نشأ مصدر ثالث وهو الاجماع ، وعن الثلاثية نشأ مصدر رابع وخامس وهما : القياس والاستدلال ، فانحصرت أدلة التشريع في خمسة مصادر :

المصدر الاول القرآف : بعث الله نبيه الكريم برسالته إلى خلقه ، وكانت هذه الرسالة هي القرآن المجيد ، وكانت آيات الاحكام تنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، منجمة بالتدريج، وفي الغالب لاحد سببين :

أولهما: ما يجرى في المجتمع الاسلامي من الحوادث والوقائع .

ثانيهما: ما ينزل للجواب عن اسئلة يسألها بعض الصحابة او غيرهم. قال الله تعالى : ( ولاياتونك بمثل الا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً ) .

اما آيات الاحكام التي تنزل بدون سبب فقليلة ، على أن المفسرين قلما يفسرون آية حكم من غير أن يذكروا معها سببا لنزولها ، وتعلم هذه الوقائع ، او الاستلة عند علما التفسير بأسباب النزول، وألفوا فيها تآليف خاصة جعلوها اساسا لفهم القرآن.

ابتداء فزول القرآف وانتهاؤه: بنا على القول المختار من عدة اقوال وهو ما روي عن زيد بن أرقم \_ أن القرآن ابتدأ نزوله من ليلة السابع عشر من رمضان ، للسنة الحادية والاربعين من ميلاده صلى الله عليه وسلم ، حيث اوحى الله إليه \_ وهو بغار حرا الذي كان يتحنث فيه \_ بأول آية ، وهي قوله تعالى: (اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم) .

وكانت الليلة التي ابتدأ فيها نزول القرآن، هي ليلة القدر التي قال الله تعالى في شأنها: (انا أنزلناه في ليلة القدر) ولا نزاع في ان هذه الليلة كانت في شهر رمضان قال الله تعالى: (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) وهو الشهر الذي كان يتحنث فيه النبي بغار حبرا ويصومه، وبعدها فقر الوحي بانزال القرآن إلى ان اختتم يوم القرآن مدة مقدرة بثلاث سنوات، ثم تتابع الوحي بانزال القرآن إلى ان اختتم يوم عرفة من حجة الوداع يوم الحج الاكبر للسنة العاشرة من الهجرة والثالثة

والستين من ميلاده صلى الله عليه وسلم . حيث أوحي اليه بآخر آية وهي قوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا) على ما في ذلك من الخلاف بين المفسرين ، فقد روي عن ابن عباس والسدى رضى الله عنهم ان المعنى اكملت لكم حدودى وفرائضى وحلالى وحرامى بتنزيل ما انزلت وبيان ما بينت لكم ، فلا زيادة في ذلك ولا نقص منه بالنسخ بعد اليوم.

وهذا لا ينافى انه نزلت بعدها آية موعظة ، وهي قولم تعالمى : ( واتقوا يوما ترجعون فيه المى الله ) إلا أن الطبرى أورد عليه أن الله أنزل بعد ذلك آية الكلالة حيث قال: انها آخر آية نزلت ، وهي قوله تعالى : (وان كان رجل يورث كلالة او امرأة) الخ.

وعلى كل حال فان هذه الاية جائت بنعى رسول الله صلى الله عليه وسلم والاشعاز بقرب وفاته ، فقد روي انه لما نزلت هذه الاية بكى عمر رضي الله عنه فقال له النبى عليه الصلاة والسلام : ما يبكيك؟ قال : ابكاني أنا كنا في زيادة من ديننا ، فأما إذا كمل فانه لم يكمل شي قط إلا نقص ، فقال عليه الصلاة والسلام : صدقت .

مدة نزول القرآن : المدة بين ابتدا ً نزول القرآن واختتامه اثنثان وعشرون سنة ، واثنان وعشرون سنة ، واثنان وعشرون يوما . وينقسم عهد الوحي بالتنزيل إلى مدتين مختلفتين :

الاولى مدة مقامه صلى الله عليه وسلم بمكة ، وهي اثنتا عشرة سنة وخمسة اشهر وثلاثة عشر يوما من 17 رمضان سنة 41 الى اول ربيع الاول سنة 54 من ميلاده صلى الله عليه وسلم ، وما أنزل فيها من القرآن يسمى مكيا.

الثانية ما بعد الهجرة ، وهي تسعة سنوات وتسع اشهر وتسعة ايسام ، مس اول ربيع الأول سنة 54 السي تاسع ذي الحجة سنة 63 من ميلاده صلى الله عليه وسلم ، وسنة عشر من الهجرة ، وما انزل فيها من القرآن يسمى مدنيا .

هكذا نشأ هذا المصدر الذي جا بالدين الحنيف ، وبتأسيس احكام التشريع الاسلامي في ذلك العهد من حياة الرسول ، وهو عهد الوحي وإنزال القرآن، لذلك كان القرآن اساس الدين ومنيع التشريع ، والمرجع الذي يعتمد عليه المسلمون عامة والفقها خاصة في فتاويهم واحكامهم، فهو دستور المسلمين ، لانه الكتاب المنزل على رسول الله من رب العالمين لبيان شريعته و احكامه،

كتابة القرآن: كان النبي يأمر كاتبا من كتابه ، بكتابة ما ينزل عليه من الايات بين يديه ، على عسيب النخل ، او كتف او رقعة او غيرها ، وكان له كتاب معروفون ، وكل ما يكتبونه يوضع في بيت رسول الله ، ويكتبون منه صورة لانفسهم ، ثم يدلهم رسول الله على موضع الايات التي تنزل عليه من كل سورة ، وكانت حافظة الاميين ، وصحف الكاتبين ، والصحف المحفوظة في بيت رسول الله ، تتعاون على حفظ ما انزله الله سبحانه على رسوله الكريم ، وقد مضى هذا العهد من غير ان يجمع القرآن في مجموعة واحدة ، بضم أجزائه بعض .

جمع القرآن في مصحف واحد: في عهد الخليفة الأول ابي بكر الصديق رضي الله عنه، إقترح عليه عمر، أن يجمع القرآن، حتى لا تاعب به يد الضياع بموت الحفاظ وضياع الصحف، وبعد الاستشارة مع كبار الصحابة وذوى الرأى والتصلب في الدين منهم، أمر أبو

بكر بجمع القرآن من صدور الحفاظ وصحف الكاتبين ومما كان محفوظا في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان هذا العمل الجليل من حظ زيد بن ثابت ؛ فأتم جمعه على ملا من المهاجرين والانصار ، وبذلك تحقق ما اخبر به الله تعالى حيث قال : (إنا نحن نزلنا الذكر وان لمه لحافظون) .

اذاعة عثمان للصحف في بعض الأفاق: بقيت الصحف محفوظة عند ابي بكر ثم عمر ثم حفصة بنت عمر أم المؤمنين الى ان جا عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه فارتآى ان يذيع هذه الصحف في الامصار لاسباب دعت الى ذلك غير انه نشأ اختلاف يين القرا في بعض أحرف القرآن تبعا لاختلاف لغاتهم ، فجمع نخبة من الحفاظ الموثوق بهم وأمرهم ان ينسخوا تلك الصحف بلسان قريش ، وبعد ان قاموا بذلك أرسل الى كل أفق مصخفا مما نسخوه وأبقى لنفسه مصحفا عرف بالمصحف الامام ، وأمر بما سوى ذلك من الصحف ان يحرق ، ما عدا صحف حفصة فقد ردها إليها .

فقد جا في البخارى شرج العينى عن أنس بن مالك: ان حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازى اهل الشام في فتح ارمينية وأذربيجان مع أهل العراق ، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة ، فقال حذيفة لعثمان يأمير المؤمنين ادرك هذه الامة قبل ان يختلفوا في المكتاب اختلاف اليهود والنصارى ، فأرسل عثمان الى حفصة رضي الله عنها ان أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها اليك فأرسلت بها حفصة الى عثمان فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص ، عبد الرحمن بن الحرث بن هشام فنسخوها في المصاحف ، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة! اذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابث في شي من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانما نزل بلسانهم ، ففعلوا حتى اذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف الى حفصة فأرسل الى كل أفق بمصحف اذا نسخوا وامر بما سواه من القرآن في كل صحيفة او مصحف ان يخرق ، وفي رواية ان يحرق .

وفي غير البخارى ان عثمان بعث مصحفا الى الشام ومصحفا الى العجاز ومصحفا الى العجاز ومصحفا الى البحرين وأبتى عنده مصحفا ليجتمع الناس على قراءة ما يعلم ويتيقن. وهناك اقوال اخرى في عدد المصاحف التي نسخت وفي الامصار والافناق التي وجهت اليها، وكان ذلك سنة خمس وعشرين، وبعمل عثمان سكنت النفوس وتحقق الاطمئنان على كتاب الله تعالى من وقوع الاختلاف في بعض آياته، او ضياع بعض اجزائه رضي الله عنهم أجمعين.

المصدر الثاني السنة: اشتمل القرآن على كثير من الاوامر الالعية التي توجب طاعة الرسول في اوامره ونواهيه، والاقتداء به في افعاله، قال الله تعالى . ( من يطع الرسول فقد اطاع الله) وقال؛ (قل اطبعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين) وقال: ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) الى غير ذلك من الايات التي تأمر بطاعة الرسول في أوامره، والاقتداء به في افعاله المتضمنة لتقريراته.

نشأة السنة: نشأت السنة عن القرآن الكريم وقارنته في الزمان واشتركت معه في الوحي، فيبتدى أن المريخها من التاريخ الذي ابتدأ فيه الوحي بانزال القرآن، وينتهى بموته صلى الله عليه وسلم، وانتقاله إلى الرفيق الاعلى، ويذلك كانت السنة مصدرا ثانيا من مصادر التشريع الاسلامي، يستنبط فوو الرأى والنظر الاحكام منها كما يستنبطونها من المصدر الاول، وهو القرآن، ويرجعون إليها في فهم المراد منه، وكل ما جائت به السنة، فهو تشريع أيضا الى جانب التشريع بالقرآن، قال تعالى: (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) وقال: (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) فكانت السنة بذلك مبينة للقرآن ومفسرة له.

لم تدون السنة في عهد الخلفاء: تجنب الشيخان: ابو بكر وعمر ، جمع السنة وكتابتها حذرا من انصراف الناس عن القرآن ، او التباسها به ، بل كانوا يأمرون حتى بالتقليل من الرواية ، تفاديا من تسرب الكذب الى احاديث الرسول ، فقد روى أن الصديق رضى الله عنه ، جمع الناس بعد وفاة الرسول ، فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله احاديث تختلفون فيها ، والناس بعدحكم اشد اختلاف ، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا ، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم بعدحكم اشد اختلاف ، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا ، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم العراق ، فمشى معهم ، وقال لهم : أتدرون لم مشيت معكم؟ قالوا: نعم . نحن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقال : إنكم تاتون أهل قرية اهم دوي بالقرآن كدوي النحل ، فلا تصدوهم بالحديث فتشغلوهم، جودوا القرآن وأ قلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وامفوا وأنا شريكم . وروى أيضا ، أن سيدنا عمر ، اراد أن يكتب السنن ، واستشار في ذلك أهل الرأى من كبار الصحابة ؛ فاشاروا عليه بذلك ، فلبث شهرا يستخير الله في الامر شاكا فيه ، ثم تذكرت فاذا أناس من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتبا؛ فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله ، من اهل الكتاب من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتبا؛ فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله ، وإنى والله لا ألبس كتاب الله بشي ، فترك كتابة السنن .

هكذا كان الخلفا وأمرون بالتقليل من رواية الاحاديث وينهون عن الاحتار منها، وذلك حذرا من ان يسرى إليها الكذب او يفشو فيها الخطأ والافقد كانوا اشد الناس تبسكا بالسنة ، لاعتبارها مكملة لتشريع القرآن ، وذلك بعد استعمال غاية التحسرى والاحتياط والتثبت ، إذ كانوا لا يحكمون بالحديث إلا إذا شهد اثنان من أهل الثقة والعدالة بسماعه من رسول الله ، فقد روي ان الجدة جائت إلى ابي بكر تلتمس ان تورث ، فقال لها: ما اجد لك في كتاب الله شيئا ، وما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر لك شيئا ، ثم سأل الناس ، فقام المغيرة ، فقال: سمعت رسول الله يعطيها السدس . فقال: هل معك احد؟ فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك فأنفذه لها. وروى ان عمر قال لابي وقد روى له حديثا لتأتيني على ما تقول ببينة . فخرج فاذا اناس من الانصار فذكر لهم ذلك . فقالوا سمعنا هذا الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقال عمر: أما إني لم اتهمك ولكنني ، احببت ان اتثبت . وروى ان عليه وسلم حديثا نفعني الله بما وروى ان ينفعني ، وكان اذا حدثنى غيره استعلفته ، فإذا حلف صدقته ،

هذه بعض الحوادث التي تعطي صورة واضحة عن أنواع التشدد والاحتياط والتثبت في أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام .

وكيفما كان الامر، فلم يدون شي من السنن في عهد الخلفا : أبى بكر وعمر وعثمان وعلي ، لانهم كانوا يقتصرون في احكامهم على ما جا به القرآن؛ ولا يحكمون بالسنة إلا إذا أعوزهم النص القرآني ، بعد التثبت والاطمئنان ، وبعد ما تدعوهم الضرورة بتجدد الحادثة التي تلجئهم إلى الحكم بالحديث ، أو لمعرفة دلالة القرآن على الحكم الذي تبينه السنة ، وكل ذلك لغرض التقليل من الرواية خوفا من الاعراض عن القرآن أو التباس السنة به ، وحذرا من احداث الكذب في السنة .

الاسباب التي دعت الى تدوين السنة بعد عصر الخلفاء وأول من فكر فيه: بعد وفاة الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضى الله عنه ، شبت نار الفتنة بين الامة الاسلاميه ، فانقسمت على نفسها ، ثم مات بعده علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، فازداد الخرق اتساعا واستفحل الانشقاق بانقسام كل فريق إلى طوائف وأحزاب ، وهكذا تفرقوا سياسيا ، فصار كل فريق يدعو الى حزبه ، فهناك أنصار على ممن يميلون اليه والى أهل البيت النبوى، وهناك من يميلون الى أبى بكر وعمر ، وهناك من يدعون الى عثمان ومعاوية ، وكل فريق ينحى باللائمة وينسب الخطأ الى الاخر بل ربما رمى بعضهم بعضا بالعصيان والفسوق ؛ وأحيانا حتى بالحكفر، وباشتمال الفتنة ارتحل رواة الحديث وحملة السنة من علما المسلمين عن مهبط الوحي ومقر النور المدينة المنورة الى سكنى غيرها من الامصار ، وكل من نزل في بلد اتخذه لنفسه وطنا جديدا.

فهنهم من بقى في المدينة ، ومنهم من ارتحل إلى مكة ، وبعضهم استقر في البصرة وبعضهم نزح الى الكوفة ، وهكذا ، ثم أخذ أهل كل بلد يروون الحديث عمن استقر به من العلما ، فكان هذا الاختلاف في السياسة والموطن مع كثرة رواة الحديث سببا قويا في اختلاف الفتوى والرواية ، اذ توجد للشيعة فتاوى ، وللخوارج فتاوى ولغيرهم فتاوى ، وغالبها متضاربة يناقض بعضها بعضا، ثم يستدلون عليها بالاحاديث .

وبسبب هذا التطاحن الشديد، والعراك البالغ، ظهر ما كان يخافه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما من الكذب في رواية الحديث، لان الاختلاف السياسي والتعصب المذهبي، جعلا كل فريق من المتعاندين المغالين، يختلق الاحاديث فيرويها كذبا على رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ليؤيد بها مذهبه، او لدواع أخرى، فحتى الناقبون على الاسلام وجدوا، مجالا للمكر والدس والتزوير لهدم الشريعة الاسلامية، فكثر الوضاعون، وكثرت انواع الوضع فيعمدون الى التزوير، اما انتقاما وهدما للشريعة، واما استخفافا كالزنادقة واشباههم من المتهاونين بالدين، واما تدينا بزعمهم، كجهلة المتدينين الذين وضعوا الاحاديث في الفضائل والرغائب، واما اغرابا لقصد السمعة، كفسقة المحدثين، واما تعصبا كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب، واما اتباعا لهوى اهل الدنيا طلبا للعذر لهم فيما ارتكبوه من مخالفة الشرع.

ولهم في الوضع والتزوير أساليب مختلفة فمنهم،

1 \_ من يضع الاحاديث ويختلقها اختلاقا وينسبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حين أنها لم تصدر منه أصلا.

- 2 \_ من يقلب الاسانيد او يزيد فيها ، ويتعمد ذلك اغرابا على غيره او لدفع الجهالة عن نفسه .
  - 3 \_ من يضع للمتن الضعيف اسنادا صحيحا مشهورا .
- 4 ــ من يكذب ، فيدعي سماع ما لم يسمع ، ولقاء من لم يلق ، ويحدث بأحاديثهم الصحيحة .
- 5 ــ من يعمد الى كلام الصحابة وغيرهم ؛ وحكم العرب والحكما ، فينسبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذبا وبهتانا .

الى غير ذلك من أساليب الوضع والتزوير.

فقد روى ان ابن عباس ، قال : كنا نحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم اذ لم يكن يكذب عليه ، فلما ركب الناس الصعب والذلول ، تركنا الحديث .

وروى عن ابن سيرين انه قال: لم يكونوا يسألون عن الاسناد، فلما وقعت الفتنة قال: سموا لنا رجالكم ، فينظر الى أهل السنة فيؤخد حديثهم ، وينظر الى أهل البدع فلا يوخذ حديثهم .

وروى أن أبا داود الاعمى كان يقول: حدثنا البراء ، وحدثنا زيد بن أرقم فذكر ذلك لقتادة ، فقال : كذب ؛ ما سمع ذلك منهما انها كان اذ ذاك سائلا يتكفف الناس زمن طاعون الجارف .

وروى ان أبا جعفر الهاشمي المدني ، كان يضع الاحاديث بكلام حق ، وليست من احاديث النبي ، وكان يرويها كذبا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فهذه بعض أمثلة واضحة وصريحة ، تعبر عن المدى الذي وصل اليه القوم في الجراءة على مقام الرسول الكريم ، وعلى الدين الحنيف .

تدوين الحديث: اختلال وفوضى واضطراب تعرضت فيها السنة النبوية لتيارات حارفة ، كانت السبب في تنبيه أولي الامر الى وجوب حماية السنة والدفاع عنها ، حتى لا تندرس وتضمحل بموت علمائها اولا ، وباستفحال . التزوير والكذب ثانيا ، فيصعب تمييز الاحاديث النبوية الحقيقية من أكاذيب المزورين والوضاعين .

اول من فكر في تدوينها بعد الصحابة والتابعين، هو الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، السنة وتدوينها بعد الصحابة والتابعين، هو الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، فهو الذي سبق الى هذا العمل الجليل، حيث اصدر امره الى ابى بكر بن محمد بن حزم، عامله وقاضيه على المدينة يقول له: انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاكتبه ، فاني خفت دروس العلم وذهاب العلماء ، وكتب بمثل ذلك الى سائر ولاة الامصار وكبار العلماء ، فقد أخرج أبو نعيم في تاريخ اصبهان ، ان عمر بن عبد العزيز كتب الى الها الافاق انظروا في حديث وسول الله فاجمعوه ، غير ان ما كتبه ابن حزم ، لم يصل الى الامام الصالح ، ولعل المنية عاجلته قبل ان يصل اليه ، كما انه لم يظهر له أثر بعده .

اول من دون الحديث وجمعه: تكاد الروايات تتفق ايفا على ان اول من دون الحديث وجمعه في كتاب بصفة مدونة؛ هو الامام المحدث، ابو بكر محمد بن مسلم بن شهاب القرشي الزهري، بناء على أمر عمر بن عبد العزيز، غير ان تدوينه كان عبارة عن جمع ما سمعه من أحاديث الصحابة من غير تبويب ولاتصنيف، بل كان يجمعه مختلطا حتى بأقوال الصحابة، وفتاوى التابعين

وبذلك كان ابن شهاب رضي الله عنه اول من وضع اللبنة الاولى في تدوين الحديث وجمعه في كتب خاصة ، وتوفى رضى الله عنه سنة 124 للهجرة .

وبعد عصر ابن حزم، وابن شهاب، هبت طبقة أخرى من علما الحديث لجمعه وتدوينه الا انه لم يعلم بالضبط من له مزية السبق منهم على غيره في هذا العمل الجليل، وكان ذلك ابتدا من أواسط القرن الثاني الهجري، فدونو الاحاديث وصنفوها بجمع الاحاديث التي تشترك في موضوع واحد، كالطهارة؛ والصلاة والصيام وغيرها وضم بعضها الى بعض الا انهم مزجوا ايضا فيما دونوه وصنفوه الاحاديث النبوية بأقوال الصحابة والتابعين.

وعلى هذا النسق، صنف بمكة عبد الملك بن جريج المتوفي سنة 150 وبالمدينة سعيد بن ابي عروبة المتوفي سنة 160 والربيع بن صبيح المتوفي سنة 160، والامام مالك المتوفي سنة 170، وبالبصرة حماد بن سلمة المتوفي سنة 170، وبالكوفة سفيان الثوري المتوفي سنة 161، وبالشام أبو عمرو الاوزاعي المتوفي سنة 150، وبخراسان عبد الله بن المبارك المتوفي سنة 181، وباليمن معمر بن راشد المتوفي سنة 158، وبالري جرير بن عبد الحميد المتوفي سنة 180، وبالري جرير بن عبد الحميد المتوفي سنة 180، والليث بن سعد المتوفي سنة 170؛ وشعبة بسن الحجاج المتوفي سنة 160،

المسافد: وبعد ذلك قامت طبقة اخرى من المحدثين، فتصدت الى عمل جليل، وهو افراز أحاديث الرسول عن اقوال الصحابة والتابعين، فأفردوا الاحاديث بالتدوين وألفوا منها ما عرف بينهم بالمسافد، كمسند عبد الله بن موسى الكوفي، ومسند أحمد بن حنبل، واسحاق ابن راهويه، وعثمان بن ابي شيبة، وغيرهم، فيثبتون الاحاديث في مسافد رواتها، فكل ما روى عن ابى بكر مثلا يثبتونه في مسنده، وما روى عن عمر يثبتونه في مسنده، ثم يذكرون الصحابة واحدا بعد واحد، وهكذا، ويجمعون كل مسند في باب واحد، ولو تعدد الموضوع كالطهارة والصلاة والصيام. وغيرها

انتقاء الاحاديث : في اواسط القرن الثالث قامت طائفة اخرى وفتحت باب الاختيار وانتقاء الاحاديث الصحيحة وافرادها بالتأليف لتتبيز عما سواها، وعلى رأس هذه الطبقة عالما الحديث وشيخا السنة الامامان، محمد بن اسماعيل البخاري المتوفى 256 : وتلميذه مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفى سنة 261 ، فصنفا الصحيحين، بعد ان استعملا التحريات الدقيقة في الرواية والاختيار، حتى صارا مضرب المثل في الاحتياط والتشدد واشتراط الشروط البالغة حد المنتهى في التحرى والدقة.

ثم نسخ على منوالهما أبو داود سليمان السجستاني المتوفي سنة 275 وابو عيسى محمد ابن عيسى الترمذى المتوفي سنة 279 وابو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة المتوفي سنة 308 وابو عبد الرحمن احمد النسائي المتوفي سنة 308 واشتهرت كتبهم عند اهل الحذيث بالكتب الستة ، ونالت عند المسلمين منتهى التعظيم والاعتبار لما لهم من الثقة الكبيرة في اصحابها ، وعلى الاخص البخاري ومسلم .

تمحيص رجال الحديث: لم يقف الامر عند هدا الحد ، بل قامت طبقه اخرى بتمحيص رجال الحديث، والبحث في حال رواته من التابعين فمن بعدهم، وتعرف هذه الطبقه برجال التعديل والتجريح ، فمن توفرت فيه صفات الضبط والاتقان والعداله قبلت روايته ومن لم تتوفر فيه تلك الصفات جرحوه وتركوا حديثه، شم باعتبار استجماع الرواة لتلك الصفات ، او فقدها كلا او بعضا تتفاوت درجاتهم في القبول او الرد ، فمنهم من وقع الاجماع على قبول

روايته، وهو الذي استجمع جميع الصفات المطلوبة، وهذا يعتبر في نهاية الدرجة العليا، ومنهم من وقع الاجماع على رفضه وعدم الاعتداد بروايته، واعتبر هذا في منتهى الدرجة الدنيا، وبين الدرجتين: العليا والدنيا درجات متفاوتة قوة وضعفا.

وبعد هذا كله ، صارت السنة علما مستقلا، له رجال اشتهروا في ميدان الحديث قصروا عليه جهودهم وانصرفوا اليه ببحوثهم.

وبهذه المجهودات الجبارة وغيرها وقع الاطمئنان على السنة النبوية من ان تضمحل بموت رجالها وحملتها الامنا ، او تدنس بتزوير المغرضين المفالين ، او تلطخ باختلاقات المعاندين والكائدين .

المصدر الثالث ، الاجماع: تأسس في عهد الرسول مصدران من مصادر التشريع، وهما القرآن والسنة ، ولما جا عصر الصحابة ابتدا من خلافة ابي بكر الصديق سنة 11 للهجرة واتسعت الفتوحات وحدثت قضايا لم تكن معروفة ، كانوا يرجعون الى القرآن الكريم ثم الى السنة النبوية ، فان لم يجدوا فيهما شيئًا ، او كان في دلالتهما على الحكم اجمال واحتمال ، فزعوا الى استشارة ذوي الرأي والعدالة من كبار الصحابة المعروفيت بالتحري الشديد والتصلب في الدين .

فقد كان الخليفتان: ابو بكر وعمر يستشيران الصحابة في احكام ما يتجدد من القضايا ثم ان اتفقت كلمتهم على حكم حادثة صار ذلك اجماعا يحتج به في التشريع ، لعصه الامة من الخطأ ، وايضا فانهم لا يجمعون على حكم الا اعتمادا على مأخذ من نص كتاب او سنة ، وان لم يصرحوا به ولا علم ذلك عنهم ، لان اجماعهم يتضمن ذلك ، وبهذا نشأ دليل ثالث يرجع اليه في الاحكام ويعتمد عليه في التشريع ، غير انه لا يعمل به ولا يعتبر مصدرا للتشريع الاسلامي الا بعد وفاة الرسول ، لان الاجماع لا ينعقد في حياته صلى الله عليه وسلم . الاجماع متفرع عن الكتاب والسنة : قد اتفق أكثر المسلمين على اعتبار الاجماع حجة يجب العمل بها على كل مسلم ، لان الاحتجاج به في الاحكام الشرعية قد ثبت بالكتاب والسنة ، يقوله تعلى : (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين ، نوله ما تولى ونصله جهنم) وقول الرسول عليه الصلاة والسلام : لا تجتمع امتي على خطأ .

وجاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة؛ كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الخمر والزنى ، محكوم بكفره قطعا ، لان جحده يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فيما جا به ، وكذا المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص عليه كحل البيع ، جاحده كافر على المشهور من الخلاف ،

، المصدر الرابع والخامس ، القياس والاستدلال ؛ قد ثبت عند أيمة المسلميين ان الله تعالى وتبارك لم يشرع شرائعه عبثا ولم يكلف عباده بأحكامها تعنتا ونقمة ، وإنما شرعها لجلب المصالح لهم ودفع المضار ولمفاسد عنهم تفضلا منه تعالى ورحمة بعبياده ، قبال الله تعيالى : (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) وثبت أيضا ان أحكامه تعالى ، معللة بعلل وأوصاف ، لتكون معرفة الاحكام ، وعلامة عليها منها ما نص عليه الشارع ، ومنها ما ترك التنصيص عليه لتكون معرفة الاحكام ، وعلامة عليها منها ما نص عليه الشارع ، ومنها ما ترك التنصيص عليه وفي عهد الرسول وبعد انقطاع الوحي أيضا بموته صلى الله عليه وسلم ، كانت تحدث في المجتمع الاسلامي قضايا لا نص فيها من كتاب ولا سنة ، وفي هذه الحالة كان الصحابة ومن بعدهم من أيمة المسلمين يعمدون الى الاجتهاد ، لاستنباط أحكام تلك الجزئيات

على أساس رعاية جلب المصلحة ودفع المفسدة ، أو كانوا يلحقونها بأحكام القضايا المنصوص عليها بعد اثبات وصف جامع بين الاصل والفرع وعلة تكون علامة على الحكم فيهما .

فالاحكام التي رويت عن الرسول وكانت معللة بعلل ، يعتبر تعليلها موجبا لاتباع العلة أينما كانت ، وذلك هو القياس ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بيع الرطب بالتمر : أينقص الرطب اذا يبس ؟ فقالوا : نعم . فقال : فلا اذاً .

وروى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال لمعاذ وابى موسى الاشعرى لما أنفذهما الى اليمن : بم تقضيان؟ فقالا: ان لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة ، قسنا الامر بالامر ، فما كان أقرب الى الحق عملنا به ؛ فصرحا بالقياس ، والنبى أقرهما على ذلك .

واما الصحابة ، فقد قاسوا تعيين الامام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة حيث لم يرد في ذلك نص ؛ فقد قال ابو بكر : هذا ما عهد به ابو بكر الخ . ولم يعترض عليه احد ، بل اجمعوا عليه .

ومن أخبارهم التي تدل على استعمالهم الرأي والقياس:

1 \_ قول ابى بكر لما سئل عن الكلالة: أقول برأيي، فان يكن صوابا فمن الله، وان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه بريتان. والكلالة من عد الوالد والولد.

2 ــ ما روى عن عمر رضي الله عنه من انه كتب الى ابى موسى الاشعري اعرف الاشباه والامثال ، ثم قس الامر برأيك .

 3 ـ ما روى عن عثمان بن عفان رضى الله عنه من انه ورث المبتوتة في مرض الموت بالراى ، لعدم وجود النص .

4 ـ قول علي كرم الله وجهه في شأن شارب الخمر: انه اذا شرب سكر ، واذا سكر ، واذا سكر ، فاذا سكر ، فاذا سكر ، فاذف ، سكر هذي ، واذا هذى افترى ، فحدوه حد المفترين. فقاس شارب الخمر على القاذف ،

وعلى هذا جرى الصحابة من بعدهم ، الى غير ذلك مما ياتي تفصيل القول فيه لدى الكلام على القياس في موضعه .

لم يكن عمل المجتهدين محصورا في استنباط الاحكام للقضايا التي لا نص فيها، بل كانوا يجتهدون حتى في استنباط العلل الخفية للاحكام التي نص عليها الشارع مدف غير تصريح بعللها، ثم يلحقون بمحل الحكم الجزئيات التي لم يرد في حكمها نص، بعد إثبات الاشتراك في الوصف، علة أو سببا أو غيرهما، وعلى هذا الاساس نشأ الاصل الرابع والخامس من أصول التشريع وهما القياس والاستدلال.

ولما كان من الصعب ان يحيط المفتى بالسنة لتفرق رجالها في الامصار، وكان التوسع في الفتوى بالرأى لا يومن معه من الافتاء بما يخالف السنة ، تفطن علماء التشريع لهذا الخطر، فقرروا ان يضيقوا دائرة الراى والاجتهاد، فاشترطوا لصحة قبول الاستنباط بالراي ان يكون مبنيا على اصل معين يرجع اليه في الافتاء. وهذا الاصل هو الكتاب أولا، والسنة ثانيا، وذلك ما يعرف عندهم بالتقياس والاستدلال اللذين اعتبروهما اصلين من اصول التشريع بعد الكتاب والسنة والاجماع.

الاستدلال ، فهو ما يرجع الى اصول عامة ، وينظر فيه الى مصالح مقصودة للشارع يقتضيها روح التشريع ، ويعلم كونها مقصودة للشارع من أدلة مختلفة ، وقرائن متفرقة ، دل عليها الكتاب او السنة او الاجماع ولم يكونوا في الصدر الأول يفرقون بين النوعين ، بل يسمون الجميع رأيا ؛ ولكن بعد ما دون فلاسفة التشريع الاسلامي ضوابط خاصة لعلم الاصول ؛ قصروا اسم القياس على النوع الأول والاستدلال على النوع الثاني.

تاريخ التشريع بالقياس والاستدلال: هدان المصدران يقترن تاريخ نشوئهما بعهد الرسالة أيضا ، فمن هناك البداية ، وجرى عليه الصحابة والتابعون فمن بعدهم ممن كانت لهم عناية بالكتاب والسنة ، واتخذوهما أساسا ومرجعا للاجتهاد في استنباط الاحكام للمسائل التي لم يجدوا فيها نصا من كتاب أو سنة ولاإجماعا. وقد برز في ميدان الاجتهاد علما أعلام منذ عهد الصحابة فمن بعدهم من التابعين وتابعي التابعين ، فكانوا يرجعون إلى الكتاب و السنة ، فإن لم يجدوا الحكم فيهما عمدوا إلى الاجتهاد و الرأي والقياس حتى لا تعطل الاحكام

هذه المصادر الخسمسة: الكتاب \_ السنة \_ الاجماع \_ القياس \_ الاستدلال ، هي أساس التشريع ، وعليها مدار الاحكام الشرعية ، ولئن وقع الخلاف في غالبها كالسنة والاجماع والقياس والاستدلال ، من حيث اعتبارها مصادر للتشريع او عدم اعتبارها إلا ان المعتمد فيها أنها مصادر للتشريع ؛ وأنها أدلة يعتمد عليها المجتهدون والمستنبطون في استخراج الاحكام منها لافعال المكلفين .

وسياتي مزيد من التفصيل فيها لدى التعرض للكلام عليها في مبحث الادلة مدت علم أصول الفقه ، من حيث تعريفها ، وتفصيل القول في أحكامها ، مع تحرير القول في خلاف ما اختلف فيه منها ، وكذا سياتي الكلام مفصلا على الاجتهاد من حيث تعريفه ، وطرقه ، وشرائطه في مبحثه أيضا من هذه المحاضرات .

هكذا اعتبرت هذه الادلة مصادر المتشريع ومجالا للاجتهاد منذ عصر الرسول؛ إلا الاجماع، فإنما اعتبر بعد ذلك على المعتبد من الخلاف، فقد كان الصحابة يجتهدون فيها لاخذ الاحكام منها، يجتهدون في نصوص الكتاب والسنة من حيث أوجه دلالتها على الاحكام، وطرق أخذها منها، إذ لفظ الكتاب او السنة، قد يكون نصا او ظاهرا في مدلوله، وقد يدل بمنطوقه او مفهومه، وبعمومه او خصوصه، وباطلاقه او تقييده، وبامره او نهيه او خبره، وبحقيقته او مجازه، إلى غير ذلك من اوجه الدلالات التي تقتضيها أصول العلوم العربية، وما لم يرد فيه نص كانوا يرجعون فيه الى حكمة التشريع، والى مقاصد الشريعة من التكليف، والى غير ذلك مما لا يدركه إلا من له ذكا وفطئة، وذوق عربي صحيح، وسليقة عربية مع غير ذلك مما لا يدركه إلا من له ذكا وفطئة وذوق عربي صحيح، وسليقة عربية مع المارسة لكلام الله تعالى، وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام، من غير اعتماد منهم على أصول ممهدة، ولا قواعد مدونة.

وكانوا في اجتهادهم واستنباطهم، لا يحيدون عن تلك الاصول والقواعد التي يدركونها بسليقتهم و ويعتمدون على تلك الطرق التي يشعرون بها بفطرتهم وذوقهم، الى ما كانوا عليه من صفاء الاذهان وحدتها، وبراءة الضمائر ونقاوة المقاصد، هكذا كان الاجتهاد في العصور الاولى، ومع ذلك فكثيرا ما كان ينشأ بينهم الخلاف في اوجه النظير والطيرق المسلوكة إلى تفهم الاحكام من المصادر الشرعية، وذلك امر طبيعي لامحيد عنه إذ لا يمكن أن تتساوى العقول في إدراكاتها وفي تقديراتها.

وبعد تتابع السنين، واختلاط الامة العربية بغيرها ممن أسلموا من الامم الاعجمية، نشأت خلافات عدة بين المجتهدين في الطرق المسلوكة لاستنباط الاحكام، واندس بينهم كثير من ضعفا العقيدة والزنادقة وفاقدي الاهلية المطلوبة لولوج هذا المضار؛ فعمدوا الى تأويل الايات والاحاديث على غير وجوهها؛ والى اتخاذ القياس وسيلة للتلاعب بالشريعة، لا في القياس فقط ، بل حتى في اختلاف الاحاديث للقياس عليها : الى غير ذلك: فاختلفت في المروايات، ونشأت المنافسات وحب الغلبة والظهور، لما كان يقوم به كل فريق من نصرة مذهبه والتعصب لمبدئه وإمامة .

لذا قرر الامام أبو حامد الغزالى الانسحاب غن تلك المناظرات التي كانت تجري بين المجتهدين للتوصل إلى معرفة الاحكام الشرعية، فترك مظاهر الشهرة ورجع إلى عسادة الله تعالى، فقد روي عنه أنه قال: ان هؤلاء القوم يلبسون على أنفسهم بقولهم: إن التعاون على طلب الحق من الدين.

نشوء المذاهب : إن منشأ المذاهب ، مرجعه إلى عدة أسباب منها :

1 ـ الانتسام السياسي ، والتفرق الحزبى في صفوف الامة ، مما كان مصدره الاساسي الاختلاف في الامامة ، حيت انشقت الامة الاسلامية إلى فريقين كبيرين : فريق أهل الجماعة والسنة ، الدين يرون أن الامامة حق اللامة ، فلها أن تعقد البيعة لمن تختاره ممن توفرت فيه مؤهلات الامامة لقيادة الامة. وفريق اهل الشيعة الذيان أنكروا إسناد الامامة لغير أهل البيت النبوي ، لانها حق لهم دون غيرهم.

وعن هذا الخلاف نشأت بين الطائفتين حروب طاحنة ، ومعارك قاسية ، وعنه نشأت عدة خلافات أخرى في العقائد ، حيث إن كثيرا من أهل الشيعة يعيلون إلى ما عليه أهل الاعتزال في القدر والاختيار والصفات وغير ذلك، كما أنكروا كثيرا من مصادر التشريع ، فأنكروا مصدرية السنة الا ما روي عن أهل البيت وانكروا حجية الاجماع إذا لم يكن من أهل الشيعة بمن فيهم اهل البيت ، وانكروا القياس إنكارا باتا ، وأنكروا الاجتهاد في التشريع الى غير ذلك .

العمام الطخمور والنهره الفاروع، فإن كثيرا من الفرق الشيعية يخالفون اهل السنة في كثير منها سواء منها ما يرجع إلى العبادات أو الانكحة، أو المعاملات، إلى غير ذلك.

2 \_ تغرق العلما المجتهدين. وانتشارهم في كل ناحية فرارا من الفتنة ، لما انقسمت الامة الاسلامية على نفسها، وتمزقت الى كثير من الفرق والطوائف والاحزاب، وثارت بينها الحروب والفتن ، فاستقروا في اقطار متباعدة ، وأمصار متنائية ، فصار كل واحد يفتي او يحكم بما ثبت عنده من الكتاب او السنة او الاجماع او يذهب إلى الرأي والاجتهاد فيما لم يجد فيه نصا ، فكانت احكامهم تأتي متضاربة يناقض بعضها بعضا، لان فهم المراد من النصوص يختلف باختلاف اوجه الدلالات ، وبتفاوت العقول في تقدير المصالح التي تستنبط من اجلها الاحكام ، يضاف إلى ذلك أن علمهم بالسنة ، وحفظهم للاحاديث، لم يكن على السوا فقد يقف بعضهم منها على ما لم يقف عليه الاخر ، فلذلك اختلفت فتاويهم واحكامهم في القضايا والوقائع .

3 ـ المبادى والأصول اللغوية ؛ فقد ينشأ عنها بين العلما كثير من أوجه الخلاف في فهم المراد من النص وهذا يتحقق في الاشتراك والترادف والتباين بين لفظين فأكثر ، واستعمال اللفظ في معنيين ، احدهما حقيقي والاخر مجازي بدون قرينة ؛ أو مع الاختلاف فيها ؛ وتردد اللفظ بين حقيقتين : لغوية وشرعية أو عرفية ، وكاشتراك بعض الادوات في المعنيين فأكثر عند التركيب، فينشأ الاحتمال ، كأو والفا ، وكدلالة الامر على الوجوب أو الندب ، والنهي على التحريم أو الكراهة ، ودلالة اللفظ على العموم أو الخصوص ، ودلالة العام بعد التخصيص، وحمل المطلق على المقيد ، ودلالة المفهوم على نقيض حكم المنطوق ألى غير ذلك من الاصول اللغوية التي لا تمنع من صحة تردد اللفظ الواحد بين معنيين بتحتملهما الدلالة اللفظية اللغوية ، وضعا واستعمالا .

4 \_ البيئة التي تحيط بكل واحد : سياسية او اجتماعية او طبيعية،

-17

فالبيئة السياسية من شأنها أن تحمل على الاختلاف في النظر إلى الوقائع وفي تقدير الادلة وتأويلها، فينشأ الاختلاف في الرأي قطعا، لان ما يحيط بكل واحد من العوامل السياسية، من شأنه أن يجعله يميل عن قصد أو عن غير قصد مع أهوائه، ويتعصب لمبدئه السياسي ، فيزن الامور بغير الميزان الذي يقدرها به الاخرون.

والبيئة الاجتماعية التي تحيط بالمجتهد من أخلاق وتقاليد واعراف ونظم وعقود وتجارة وصناعة وفلسفة وعلوم وفنون و حضارة ومدنية ورقي، من طبيعتها ان توثر فيي اتجاه المجتهد وتقديره للاشيا والحوادث، فيشم افق تنكيره او يضيق رقيا وانحطاطا، وهذا يستتبع قطعا الاختلاف في الرأى والاجتهاد.

والبيئة الطبيعية ، من قسوة حرارة وبرودة ، ونعومتهما ؛ وجبال واشجار وانهار ومياه وجدب وخصب وبداوة وحضارة وغنى ورخا ونعيم وبؤس وفقر وشقا ، كل ذلك له سلطان قوي على الشعور والفكر ويؤثر على الرأي ، فيوجهه إلى عدة نواح ، ويفتح له طرقا مختلفة للادراك ، وبذلك يتسع افق التفكير أو يضيق ، وتقوى ملكة البحث أو تضعف في جهة دون أخرى .

١٠ ١٠ - المصادر الشرعية المختلف فيها؛ وهي كثيرة، منها:

\_\_\_\_\_ 1 \_\_ الحديث الشريف ؛ فإن الشيعة ، ينكرون حجية السنة النبوية إلا ما روى عن أهل البيت ، مما يرويه جدهم جعفر الصادق ،

وأما عند غيرهم، فأن الخبر قد يتصل سنده عند بعض المجتهدين دون البعض، وقد يثبت تواترا عند البعض دون البعض، او يكون مطعونا في بعض رجاله عند طائفة دون أخرى، او يصل نفس البتن الى بعض الايمة دون البعض، او يشترط شروطا لا يشترطها الاخر، وعلى الجملة فالوثوق بالسنة متوقف على طرق الوثوق بها وكيفية روايتها، ولما اختلفوا في طرق الوثوق بالسنة، اختلفوا ايضا في قبولها، وردها، فأدى ذلك الى ان بعضهم احتج بسنة لم يقبلها الاخر، وبعضهم رجح سنة، هي مرجوحة عند الاخر، وعن ذلك نشأ الاختلاف في الاحكام ايضا.

ثم الاختلاف الناشئي عن أفعاله صلى الله عليه وسلم من حيث خصوصها او عمومها لامته ، والاحتجاج بها ، وعن تقريراته من حيث دلالتها على الرضى او الانكار . عند تجردها عن الامارات والقرائن ، كالاستبشار في الرضى ، والاشمئزاز في الانكار .

اما عند غيرهم ، فهو حجة مطلقا .

- 3 \_ القياس ، فقد انكر الشيعة والظاهرية الاحتجاج به ، ونفوا ان يكون مصدرا من مصادر التشريع ، ولهذا سموا نفاة القياس .

واعتمد الاحتجاج به جمهور الايمة ، بعد الكتاب والسنة والاجماع ، ثم من ذهبوا الى الاحتجاج به اختلفوا فيما يصلح ان يكون علة للحكم، وفي بعض مسالكها وفي شروطها فوقع الاختلاف في الرأى .

- 4 \_ الاستدلال ، والاستصلاح والاستصحاب والاستحسان ، وقول الصحابي وشرع من قبلنا ، فقد اختلفوا في جميعها ، فاعتبرها بعضهم من مصادر التشريع دون الاخرين .

5 ـ النسخ ، فقد اختلفوا في نسخ الكتاب بالسنة ؛ متواترة او آحادا وفي نسخ السنة بالكتاب ، وفي الزيادة على النص ، هل هي ناسخة ، او غير ناسخة ، كما اختلفوا في نسخ الكتاب او السنة بالاجماع، وفي نسخ الاجماع باجماع آخر ، الى غير ذلك .

وأكثر هذه المصادر وأوسعها مجالا للخلاف. الحديث الشريف والقياس.

فقد تغالى قوم ، منهم المعتزلة ، فأنكروا مصدرية الحديث ، ومنعوا ان تكون السنة النبوية اصلا من اصول التشريع، كما تغالى آخرون منهم الشيعة واهل الظاهر ، فانكروا الاحتجاج بالراى مطلقا، ونفوا صحة اعتباره مصدرا للتشريع.

والطّائفة المعتدلة من رجال التشريع وايمة الاجتهاد, قد اقروا مصدرية كل من السنة النبوية, والراي, واعتبروهما اصلين من اصول التشريع, إلا انهم افترقوا في شأن هذين المصدرين باعتبار القوة والضعف الى فريقين كبيرين:

اولا ... فريق اهل الحديث برئاسة الامام مالك ، ومقرهم الحجاز ، لذلك يعبر مدرسة الحجاز ، اله المدينة وهذا الفريق عمدته في الاحكام ، القسرآن والحديث الشريف، ولا يعدل عنهما الى القياس إلا إذا أعوزه الامر ولم يعثر على الكتاب والسنة ، وأهل هذا المذهب ، هم أصحاب الامام مالك وأصحاب الشافعي وأصحاب سفيان الثوري واصحاب احمد بن حنبل وأصحاب داود بن على بن محمد الاصفهاني وغيرهم ، ولا ينكرون العمل بالرأى والقياس ، ولكن بعد ان يعوزهم الحديث ولو ضعيفا ، فعمدتهم اولا الكتاب والسنة ، ولا يرجعون إلى القياس إلا اضطرارا .

رَ ثَانيا ... فريق اهل الرأي ، برئاسة الامام الاعظم أبي حنيفة النعمان ، وأكبر مقرهم العراق ، لذا يطلق عليهم مدرسة العراق ، وهذا ايضا لا يرفض العمل بالحديث ؛ لانه يقر بأنه مصدر من مصادر التشريع ؛ إلا انه يجعل للرأي أهبية كبرى، ولا يقبل من الاحاديث الا ما توفرت فيه شروط قاسية وشديدة، واهل هذا الرأي، هم أصحاب الامام ابي حنيفة ومنهم محمد بن الحسن ، وابو يوسف ، وزفر ، والحسن اللؤلؤى ، وغيرهم.

اتفق كل من الفريقين على ان الحديث حجة، كما أن القياس حجة، بل هناك احاديث اعتمدها الحنفية ولم يعمل بها المالكية، كما أن بعض أهل الحديث كالمالكية والشافعية والمنابلة، قد رجعوا إلى الرأي والاجتهاد في كثير من المسائل، كالمصالح المرسلة عند المالكية، والاستدلال عند الشافعية، واستعمال الرأي الصحيح عند مجددي المذهب الحنبلي؛ كابن تيمية وابن القيم الجوزية، غير أن أهل الحديث كما تقدم، لا يعدلون عنه إلى الرأى الا اضطرارا، أما أهل الرأي فانهم يعتمدون على القياس، ولا يقبلون من الاحاديث إلا ما توفرت فيه شروط لا يسلم معها من الطعن إلا القليل، بل قد يعرضون عن النص ويحكمون بتأويله أو نسخه، ولو كان صحيحا سالما مستجمعا لجميع الشروط.

الحجاز مهد اهل الحديث: إنما كان الحجاز اكبر مركز لاهل العديث ، للاسباب

المدرسة أنها رية الاتية . 1 ـ اقتداؤهم بأصحاب الحديث من الصحابة ، كعبد الله بن عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمرو بن العاص والشعبي من التابعين، فائه كان يقول: ما جاكم به هؤلاً من اصحاب رسول الله فخذوه، وما كان من رايهم فاطرحوه، ومذهب هؤلاً انهم إذا سئلوا عن

شيء فان عرفوا فيه آية او حديثا افتوا، وإلا فلا يقولون شيئا.

2 \_ إن فقها الحجاز قد اعتنوا بحفظ الاحاديث وفتاوى الصحابة ، واتجهوا في تشريعهم إلى فهم هذه الاثار ، حسبما تدل عليه نصوصها، وإلى تطبيقها على الحوادث

من غير بحث في علل الاحكام ، ومن غير مبالاة بمخالفة ما يدل عليه النص لما يقتضيه العقل ، وكانوا من اجل هذا يتحرجون من الاجتهاد بالرأي، ولا يلجؤن إليه إلا عند الضرورة القصوى :

3 ـ أهل الحجاز وجدوا عندهم ثروة كبيرة من الاحاديث وفتاوى الصحابة اعتمدوا عليها وركنوا إليها في تشريعهم ، إذ كان اكثر رواة الحديث في الحجاز لانه موطن النبى صلى الله عليه وسلم وكبار أصحابه .

4 - كان أهل الحجاز على بساطة من العيش قريبة من البداوة ، وفي بيئة ضيقة لعدم اختلاطهم بغيرهم ، فقلما حدث لهم ما لم يحدث لمن سبقهم من الصحابة والتابعين ، وقلما تجدد لهم من الحوادث ما لم يحفظوا في حكمه حديثا أو فتوى صحابي ، فلم تلجئهم ضرورة إلى الاجتهاد ، لذلك اعتادوا فهم النصوص على ظواهرها ، ولم تدعهم الحاجة الى البحث في العلل او التعمق في المقاصد الشرعية ، فكانت الاحكام المستمدة من النصوص ومن فتاوى الصحابة والتابعين كافية للفصل في منازعاتهم وغيرها .

5 \_\_ كراهية أهل الحديث للسؤال عن الفروض ، لان المصدر عندهم واحد وهو الكتاب والحديث ، وينفرون من اعمال الرأي ، فقد نقلت عنهم اقوال كثيرة تدل على كراهيتهم للسؤال عن أية صورة لم تقع ، فقد روي ان الامام مالكلا رضي الله عنه كان مهابا ، وكان اصحابه لا يتجر ون عليه في السؤال كثيرا ، ويهابونه في ذلك قال اسد بن الفرات \_ وقد قدم على مالك \_ : كان أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة ، فاذا أجاب يقولون قل له : فان كان صان كنا ، فضاق على يوما فقال : هذه سليسلة بنت سليسلة ، اذا اردت هذا فعليك بالعراق .

6 ــ ومن مميزات اهل الحجاز الاعتداد بالحديث حتى الضعيف منه ، كما تقدم وتساهلهم في شروطه ، وتقديمهم له على الراي .

مد المبحد المراق العراق، مهد أهل الرأي : إنها كان العراق اكبر مركز لاهل الراي الاسباب الاتية:

- 1 - اقتداؤهم بعبد الله بن مسعود الذي كان يعتد بالراي حيث لا نص، وهو

تأثر في ذلك بسيدنا عمر بن الخطاب الذي كان ينتحي مناحى الراي في كثير من العوادث،
وكان لا يتردد في استعمال الراي حيث لا نص من كتاب ولا سنة ، بل ربما ابطل النص

بالراي والقياس .

2 ـ قلة وجود الاحاديث وفتاوى الصحابة في العراق، فلم يكن لديهم ما يعتمدون عليه في احكام ما يتجدد من القضايا وهي كثيرة، فاعتمدوا على عقولهم واجتهدوا في تفهم مقاصد الشرع وفي ادراك العلل التي بني عليها التشريع ، فاقتنعوا بأن الاحكام الشرعية معقولة المعنى تنطوي على مقاصد للشارع ترمى الى تحقيق مصالح العباد ، وعلى هذا الاساس يفهمون النصوص ، فيرجعون نصا على آخر ويستنبطون الحكم فيما لا نص فيه ، ولو أدى استنباطهم إلى تأويل نص عن ظاهره او ترجيح نص على آخر أقوى منه في الظاهر ، بل حتى ولو أدى الامر الى تعطيل النص كما فعل عمر في مسألة المؤلفة قلوبهم ؛ وهم من أجل ذلك لا يتحرجون من التوسع في الاجتهاد بالرأى في أكثر بحوثهم.

3 ـ كان العراق ميدانا لكثير من النزعات والفتن التي أدت إلى اختلاق الاحاديث او تحريفها، لانه مهد الشيعة والخوارج وغيرهم ؛ وقد شاهد فيها العراق من الجرأة

على وضع الاحاديث والتحريف فيها ما لم يشاهد فقها الحجاز، فلهذا تشددت مدرسة العراق في قبول الرواية ، واشترط فقهاؤها لقبول الحديث ان يكون مشهورا بين اهل اللقنه والحديث ، وحتى اذا وجدوا حديثا لا يتفق معناه مع حكمة التشريع أولوه او تركوه.

4 ـ كانت بيئة العراق على جانب معم من التغلغل والاتساع في الحضارة والمدنية، وخلفت فيه دولتا الفرس واليونان أنواعا كثيرة من المعاملات والنظم والعادات فتجددت لعم قضايا وحوادث كثيرة تحتاج الى التشريع حتى لا تتعطل الاحكام، فكان مجال الاجتهاد فيه ذاسعة وأفق البحث ممتدا، فتكونت في مدرسة العراق ملكة البحث والتفكير وظهرت لهم وجوه كثيرة من الرأى والنظر في طرق التشريع.

5 - قلة روايتهم للحديث واشتراطهم فيما يقبلونه منه شروطا لا يسلم معها الا القليل ، حتى تغالى بعضهم فحكموا بعدم الاخذ بالحديث مطلقا، وحجتهم في ذلك شكهم في رواة الحديث وكثرة من جرحه المحدثون. حتى كادوا لا يتفقون على أمانة محدث وصدقه وهم في ذلك ينزعون منزع الخوارج والشيعة .

فالخوارج لا يقبلون من الاحاديث إلا ما روى عن من يتولونه من الصحابة وخرجت الى الناس قبل الفتنة ، أما بعدها فإنهم نابذوا الجمهور وعادوه ، لاتباعهم أيمة الجور بزعمهم ، فلم يكونوا بعد ذلك أهلا لثقتهم .

والشيعة لا يثقون بالحديث إلا إذا جاء من طريق ايمتهم او ممن على نحلتهم، ويرفضون الاحاديث التي وردت عن غيرهم، لائهم لاثقة لهم بمن لم يوال عليا.

6 ــ ومما تمتاز به مدرسة العراق كثرة تفاريع الفروع والجرى ورا الفروض حتى الخيالي منها، فيسألون عن المسألة، ويبدون الحكم فيها، ثم يفرعونها إلى فروع لا حصر لها بقولهم : أرأيت لو كان كذا؟ ويقلبونها على سائر وجوهها الممكنة وغير المكنة، ولذلك يسميهم أهل الحديث الارأيتيين وينسبونهم الى الرأي فيقولون : ربيعة الرأي مثلا.

وبالجملة فكل من المدرستين او الفريقين تأثر بمؤثراث خاصة نتيج عنها الاختلاف في الراي والاختلاف في الاحكام، ومرجعها الى طريق الوثوق بالسنة والاعتماد على القياس، واعتبار فتاوى الصحابة، وفهم النصوص ، وتعليلها وتأويلها، وإلى منهج ادراك الاساليب العربية، وفهم الاصول اللغوية ، فكان مجتهد خطة خاصة يسير عليها في استقرا الاحكام الشرعية وتتبع القضايا الجزئية .

حياة المذاهب: قام الفقها المجتهدون بأعمال جليلة في ميدان الاجتهاد منذ عصر الصحابة، غير ان البعض منهم أسعدهم الحظ باستمرار حياة مذاهبهم وكثرة انتشارها في غالب الاقطار الاسلامية ، فاقتدى بهم الجمهور الذي اعتبر آراهم بمثابة نصوص الكتاب والسنة، وبعضها وجد وانتشر انتشارا محدودا ، وبعضها الاخر وجد الا الله حياته كانت مقرونة بحياة صاحبه ، فاختفى بموته واضمحل بفنائه ، حسب كفاءة الاتباع ونشاطهم واعتنائهم بتدوير أصول إمامهم ، وقواعد مذهبه وتقييدهم عنه اجتعاداته ومناهجة ، وجمعهم ما يتلقونه عن أيمتهم من الاحكام ؛ ودامت هذه المذاهب حقبة من الزمان في تنافس وتطاحن ومد وجزر ، وانتشار وتقلص ؛ إلى ما تلاقيه من عطف الولاة أو معارضتهم ، فحتى الملوك والولاة والقضاة كاتوا ينعمسون في مثل هذه الاهواء ، فيعمد الواحد منهم إلى تأييد مذهب ومحاربة

ا سيا و المنظم المنظم

أولا \_ التلاميذ النجبا الذين تأثروا بطريقة إمامهم والذين كانت لهم مكانة مرموقة عند الجمهور ، فتأثر التلاميذ بروح إمامهم كان يدعوهم إلى الاعجاب بطريقته والدفاع عنها ، ومكانتهم عند الجمهور كانت تدعو العامة إلى الاخذ عنهم والاقتدا بهم والعمل بفتواهم ولقد وفق الايمة المشهورون الذين بقيت مذاهبهم قائمة توفيقا كبيرا في اختيار أبيدن اللاميذ حجة وانشطهم عملا وارمقهم مكانة وارفعهم شأنا في نظر مجتمعهم وشعوبهم ، ولدى ملوكهم ، فنشروا ما تلقوه عنايمتهم من الاحكام وبثوها في نغوس من اتبعوهم ، ثقة منهم بفتواهم ، فكان ذلك من اقوى العوامل على تمتين أساس المذهب الذي رزق صاحبه امثال اولئك الاتباع والتلاميذ .

ثانيا \_ التدوين ، كل إمام نشط أتباعه إلى تدوين مذهبه ، وتأليف ما اخذوه عنه من الاحكام وبثها في الجمهور ، نجح نجاحا كبيرا ؛ لاقتناع الناس بآرائه ، وكثيرة اعتناقهم لمذهبه ، فقد قال الامام الشافعي رضي الله عنه : كان الليث بن سعد افقه من مالك إلا ان اصحابه لم يقوموا به ، والمراد من عدم قيامهم به انهم لم يعتنوا بتدويس آرائه وبثها في الجمهور ، كما قام اصحاب الامام مالك بتدويس آراء امامهم . فالليث على سعة علمه وطول كعبه في الفقه ، لم ينفعه شيء من ذلك حين لم يقم احد من تلاميذه بتدوين آرائه وبثها ، وبذلك اختفى مذهبه ، إذ لم يقدر له الاستبرار والبقاء ، ومثل الليث في ذلك كثير من الصحابة والتابعين الذين كانوا ممن يهتدى بآرائهم ويستنار باستنباطاتهم .

ثالثا القضاء والتدريس: لما دون المجتهدون الاحكام التي تلقوها من ائمتهم وهذبوها ثم نشروها في جميع الامصار الاسلامية رغب الجمهور في ان يكون قاضيه وأستاذه ذا مذهب معروف يتبعه في قضائه، ويقتدى به في تعلمه ولا يحيد عنه؛ وان يكون ذلك المذهب مما دون وعرف؛ لئلا يتبع القاضي هواه في احكامه وليكون المتعلم على بينة مما يأخذه من معلمه ولذلك اختفت المذاهب التي لم ينشط أتباعها إلى تدوينها، ليسهل تناولها وليحصل الإطمئنان إليها، ومما هو اقوى أثرا في هذا الصدد ان الملك أو السلطان إذا كان يقلد مذهبا خاصا فانه يقصر القضا والتدريس على معتنقي مذهبه، فيكون ذلك من اقوى الدواعي والاسباب التي تعين على انتشار ذلك المذهب وتكاثر العلما الذين يقومون بنشره وإذاعته.

انقسام المذاهب: تنقسم المذاهب الاسلامية أولا الي قسمين : سنية وشيعية.

القسم الأول المذاهب السنية وهي التي قال اصحابها بخلافة ابي بكر ثم عمر ثم عثمان، رضي الله عنهم، وهي باعتبار الانتشار والاضمحلال تنقسم إلى ثلاثة أقسام فمنها من حثر انتشاره واستمر بقاؤه ، ومنها ما انتشر انتشارا محدودا ثم اندثر ، ومنها ما اضمحل بنوت صاحبه.

أولا ــ المذاهب السنية التي أسعدها الحظ بكثرة الانتشار واستمرار

آ ــ المذهب الحنفي: وامامه أبو حنيفة النعمان بن ثابث، ولد بالكوفة سنة 80 هجرية ومات ببغداد سنة 150 وكان يقول: إني آخذ بكتاب الله اذا وجدته فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات فاذا لم اجد في كتاب الله وسنة رسول الله شيئا أخذت بقول من شئت من اصحابه وأدع

قول من شئت، ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم ، فاذا انتهى الامر إلى من بعدهم فلى أن أجتهد كما اجتهدوا ، وقال الامام الشافعي : الناس في الفقه عيال على ابي حنيفة . . .

نشأ المذهب الحنفى في الكوفة من العراق، ثم اشتهر بتحكيم الرأي، قلذلك يسمى مذهبه بمذهب أهل الرأي وبمذهب أهل العراق، انتشر المذهب الحنفي في الكوفة والعراق وغيرهما؛ ولا يزال معمولا به في الفتيا والقضاء لدى البلاد التي كانت خاضعة للدولة العثمانية، كمصر وسوريا ولبنان وتونس، وهو مذهب الاكثرية في الامور الديثية لدى سكان تركيا وبعض البلاد الخاضعة لحكمها، وكذا في البلقان والقوقاز وافغانستان وباكستان وعند مسلمى العند والصين.

2 \_ المذهب المالكي : وإمامه مالك بن أنس ، ولد بالمدينة المندورة سنة .99 ، وبها توفي سنة 179 من غير ان يرحل عن المدينة ، واخذ العلم عن علمائها ،

أجمع الناس على انه إمام في الحديث الى انه مفت ومستنبط. قال الامام الشافعي: إذا ذكر الحديث فمالك النجم الثاقب، وكان الامام مالك رضي الله عنه يعتمد في فتياه على كتاب الله، ثم على ماثبت عنده من سنة رسول الله وعمدته في ذلك كبار المحدثين من علما الحجاز، وكان يعطى أهمية كبرى لما جرى به العمل في المديئة حتى انه قد يرد الحديث، لا نه لم يجبر به عمل فيها، وممن روى عنه من اقرافه سفيان الموري والليث بن سعيد والاوزاعي وابو يوسف صاحب ابي حنيفة، ومن تلاميذه الامام محمد بن إدريس الشافعي.

نشأ المذهب المالكي في المدينة من الحجاز، وكان يدعى مذهب اهل الحجاز أو اهل المدينة، فانتشر مذهبه في الحجاز؛ ثم في المغرب الاقصى والاندلس والجزائر وتونس وطرابلس الغرب، وفي مصر والسودان والبحرين والكويت وله أتباع في البلاد الاسلامية الاخرى،

3 - المذهب الشافعي : وإمامه محمد بن إدريس الشافعي ولد سنة 150 بغزة من اعمال عسقلان من الحجاز، توفي بمصر سنة 204 ، والامام الشافعي نشر مذهبه بنفسة بما قام به من الرحلات، وما دونه من الحتب التي أملاها بنفسه على تلاميذه، من غير ان يقوم سواه من اكابر الايمة بشيء من ذلك، وقد دون قواعد مذهبه في رسالته الاصولية، فأحتج فيها بظاهر القرآن أولا، ثم بالسنة النبوية، ودافع بشدة عن العمل بخبر الواحد معمل ثبت اتصاله برسول الله صلى الله عليه وسلم وكان راويه ضابطا ثقة، ولم يشترط غير ذلك حتى كان يدعى عنه اهل بعداد بناصر السنة.

ومن تلاميذه: الامام أحمد بن حنبل وداود الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرى، ومن التباعه الذين قاموا بعده بنشر مذهبه حجة الاسلام أبو حامد الغزالى الدتوفي سنة 505 وعز الدين ابن عبد السلام المتوفي سنة 660 وابن دقيق العيد المتوفي سنة 702 وتقى الدين على السبكي المتوفي سنة 750 وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي مصنف جمع الجوامع المتوفي سنة 711.

وجلال الدين السيوطي المتوفي سنة 911.

أسس مذهبه أولا في العراق، وهو المذهب العراقي أو القديم، ثم انتقل الى مصر فرجع بهذ ذلك عن بعض آرائه السابقة، فانشأ مذهبه الجديد او المصري، ولا ينزال له في مصر كثير من كثير من الاتباع وخصوصا في الريف، وهو المذهب الغالب في فلسطين والاردن، وله كثير من الاتباع في سوريا ولبنان وفي العراق والحجاز وباكستان والهند والهند الصيلية وأندو نيسيا، ولدى السنيين من أهل فارس واليمن المناه والمناه المناه ا

4 - المذهب الحنبلي . وامامه أحمد بن حنبل بن هلال الشيباني، ولد ببغداد سنة 164 وفيها توفى سنة 241 قوى العزيمة صلب العقيدة، لذلك وقف وقفته المشهورة ضد من قالوا بخلق القرآن، فلم يتضعضع إيمانه رغم دعوة المأمون إلى ذلك. قال الامام الشافعي رضي الله عنه : خرجت من بغداد فما خلفت بها رجلا أفضل ولا أعلم ولا أفقه من أحمد بن حنبل، وهو ابرز تلاميذ الامام الشافعي، لذلك نحى نحوه في التمسك بالتيتاب ثم السنة على طريقة الشافعي، ودون في كتابه مسند الامام احمد ما يزيد على اربعين ألف حديث وكان إمام أهل الحديث في عصره، ومن اشهر من رووا عنه الامامان : البخاري ومسلم ومن اشهر اتباع مذهبه ابو بكر الاترم وتقى الدين احمد بن تيمية المتوفى سنة 728 وابو عبد الله بن بكر بن القيم الجوزية المتوفى سنة 731 للهجرة .

انتشر مذهبه أولا في بغداد ثم في خارج العراق وفي مصر، ثم زاد في نشره وتجديده اتباعه من بعده، كابن تيمية وابن القيم الجوزية وغيرهما الى ان قام من بعدهم الامام غيمد بن عبد الوهاب في القرن الثاني عشر للهجرة بحركته الاصلاحية المعروفة بالحركة الوهابية في نجد، فشاع المذهب الحنبلي وكثر انتشاره وخاصة في عهد الملك عبد العزيز آل سعود، والمذهب الحنبلي اتباع في باقي جزيرة العرب وفي فلسطين والشام والعراق.

و ثمد بن عبد الوهاب توفى سنة 1206 للهجرة 'وهو الذي اعلن حركته الاصلاحية الواسعة ' بدعوته الى الدين المستقيم، والتمسك بمبادئه الصحيحة ' والرجوع الى القرآن الكريم والسنة النبوية ، فحارب التقليد الاعمى الذي قتل فى الامة الاسلامية روح الاستقلال في التفكير والاستنباط، كما ندد بجميع البدع التي لا تمت الى الشريعة الاسلامية بسبب ، كتقديس القبب وعبادة القبور والرقص والتزميس والتطبيل وغير ذلك مما ينافي روح التشريع الالهى ، ويجعل دين الله وعبادته هزؤا ولعبا.

هذه المذاهب السنية الاربعة هي المشهورة والتي كثر انتشارها ففازت بالبقا الى الان ، والى ما شا الله ، ولم يكن اشتهار هذه المذاهب وكثرة انتشارها بالذي يحمل اصحابها على الزهو والاعجاب بالنفس والتبرى من الخطأ .

فقد روى عن غير وآحد منهم انه قال: إذا روى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعو مدهبي ، واضربوا بقولي عرض الحائط.

وروى عن ابي حنيفة انه قال: لا يحل لاحد ان يقول بقولنا حتى يعلم من اين قلنا. وروى عن الامام مالك انه كان يقول: انما انا بشر أخطى وأصيب فانظروا في رأيي كل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق الكتاب والسنة فأدوا به وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه.

وروى عن الامام الشافعي انه قال: إذا صح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقلت انا قولا فأنا راجع عن قولي وقائل بذلك الحديث. وقال: إذا رويت حديثا عن رسول الله ولم أذهب إليه فاعلموا أن عقلي قد ذهب وغير ذلك من كلامه رضي الله عنه. أما الامام أحمد بن حنبل فقد قال ما مضمنه: لاتقلدوني ولا مالكا ولا الشافعي ولا

الثوري، وخذوا من حيث أخذوا . ثانيا ـ المذاهب التي انتشرت ثم اضمحلت، وأشهرها:

1 ــ المذهب الاوزاعي ، وإمامه أبو عمرو عبد الرحمن بسن محمد الاوزاعي ، والاوزاع بطن من ذي الكلاع من اليمن أو قرية بدمشق ، ولد ببعلبك سنة 88 للعجرة ، ثم توفى في بيروت سنة 156 . ومما يروى عنه انه كان يقول : ويل للمتفقهين لغير العبادة والمستحلين الحرمات بالشبهات ، وكان من رجال الحديث الذين يكرهون القياس .

انتشر مذهبه في الشام، ثم تسرب الى الاندلس، مع الداخلين إليها، ولكنه اضمحل في الشام أمام مذهب الشافعي، وفي الاندلس أمام مذهب مالك، وكانت نعاية هذا المذهب في أواسط القبرى الثالث العجرى،

2 ـ المذهب الظاهري، وإمامه أبو سليمان داود بن على المعزوف بالظاهري ، ولد بالكوفة سنة 202 وتوفى بها سنة 270 وكان في أول الامر تلميذا للامام الشافعي، ومن أشد الناس تعصبا لمذهبه، ثم استقل بمذهب خاص به أساسه العمل بظاهر الكتاب والسنة، ما لم يقم دليل منهما او من الاجماع على إرادة غير الظاهر، أما القياس فنائه يرفضه رفضا باتا .

تسرب مذهبه إلى الاندلس حيث انتشر، إلا أنه أخذ في الاضمحلال ابتداء من القرن الخامس العجرى إلى ان اختفى تماما في القرن الثامن .

ومن أتباع هذا المذهب ومنتحلية ابو على محمد بن حزم الاندلسي المتوفي سنة 456، 3 مذهب الطبري، وامامه أبو جمفر محمد بن جرير الطبسرى، ولد في آمل طبرستان سنة 224 وتوفى في بغداد سنة 310 كان فقيها رحالة عالما بآثار الصحابة والتابعين؛ أخذ الفقه الحنفي والمالكي والشافعي، ثم اختار لنفسه مذهبا دونه في كتبه الفقهية، واشعب تآليفه التاريخ المشهور باسمه، الذي لم يؤلف مثله في الثواريخ العربية ولا ما هو أوثلق منه، والتفسير الكبير للقرآن الكريم الذي لم يصنف في التفاسير أحسن منه.

استمر مذهب الطبري منتشرا في بغداد معمولا به إلى ان اندرس في أواسط القرن الخامس العجري.

ثَالْمًا " المذاهب التي لم يَجتب لها البقا والانتشار : وكانت هذه المذاهب تزيد على عشرة، ظهرت ثم اختفت واضمحلت بموت أصحابها في فترات من الزمان واشهرها :

1 ... مذهب محمد بن ابي ليلي ، قاضي الكوفة المتوفى سنة 148.

2 ـ مذهب سفيان الثوري المتوفئ سنة 161. .

3 \_ مذهب الليث بن سعد المتوفى سنة 175 .

4 \_ مذهب سفيان بن عيينة المتوفى سنة 198.

إلى غير ذلك من المذاهب التي ظهرت ثم اختفت واضمحلت بموت اصحابها .

القسم الثاني - المذاهب الشيعية: وهي التي تشيع اصحابها لعلي بن ابي طالب حرم الله وجهه، وقالوا: إنه احق بالخلافة من ابي بكر وعمر وعثمان ، لانه من اهل بسيت رسول الله وزوج ابنته واول من دخل في الاسلام من الصبيان ، ولان الرسول اوصى له بالخلافة. وتعرف هذه الفرقة التي خالفت اهل السنة والجماعة باسم الشيعة اي شيعة على وانصاره ومتوليه وكان اكبر همهم استرداد الخلافة من ابي بكر وعمر وعثمان من بعدهم، وإرجاعها الى اهل البيت النبوي الكريم .

كان السبب في الخلاف بين أهل السنة والشيعة سياسياً ، ثم نشأت عنه عدة خلافات اخرى في نواح كثيرة في الاصول والفبروع .

بداية التشيع : التحقيق أن نحلة التشيع لاهل البيت النبوي نشأت عقب وقاة النبي صلى عليه وسلم وإنتقاله الى جوار ربه. فمن هناك ابتدأ الافتراق ايضا فى صفوف الامة أذ كان هناك من الصحابة من يرون أن الامامة حتى لاهل البيت : على وذريته. وأن إسنادها إلى ابى بكر ثم عمر ثم الى عثمان أن هو إلا غصب لحقهم، ولهم على ذلك ادلة

كثيرة، إلا أن الذين اعتنقوا هذا المبدأ اضمروه إذ ذاك واخفوه في أنفسهم لظروف كانت تحيط بهم، ولم يعلنوا عنه كمبدإ ونحلة الا بعد موت الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه .

ومنذ موت عثمان اعلن أهل الشيعة مبدأهم الشيعي، فقاموا للمطالبة بالامامة لعلي كرم الله وجهه، بعد ان بايعوه وعاهدوه على نصره وتأييده، وهذه بداية الانشقاق العلني والتفرقة في صفوف المسلمين، والى هذا يميل غالب المؤرخين، وان كانت تتصل من حيث عروقها بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فمن هناك البداية حقيقة، إلا أن الاختلاف بعد موت النبي بقى في طى الكتبان والخفاء من غير إعلان عنه، اما بعد موت عثمان فقد اصبح علنا وجهارا الامر الذى ادى الى كثير من المعارك التي سفكت فيها دماء المسلمين.

وهكذا إفترقت الامة الاسلامية الى فريقين عظيمين: فريق اهل السنة والجماعة ،

قد تقدم الكلام على فرقة أهل الجماعة، وعلى مذاهبهم.

انقسام الشيعة: ان الذين تشيعوا لعلى قد انقسموا انقساما اوليا الى قريقين فريق الخوارج، وفريق الشيعة المخلصين ومنشأ هذه التغرقة مسألة التحكيم المشهورة بين على ومعاوية في واقعة صفين، حيث آلجي اليه على من طرف أصحابه، ثم بعد ان تبين ان طلب معاوية للتحكيم كان مكيدة وخداءا انقلبوا على على وقالوا له: قد اخطأت في التخكيم، وطلبوا منه ان يتوب، ثم انفصلوا عنه وخرجوا عليه. ولذلك سموا بالخوارج، ووقعت بين على والخوارج حروب ومعارك قاسية الى حد كبير.

مذاهب الخوارج قد افترق الخوارج الى عدة فرق تتفاوت غلوا واعتدالا، وأكثرهم غلوا الازارقة أتباع نافع بن الازرق ، وكان يستبيج دما المخالفين لمذهبه حتى الاطفال والنساء والشيوخ .

ويقاربهم في الغلو الصفرية اتباع زياد بن الاصفر.

ودونهم في الشطط والغلو اتباع نجدة بن عمير ويسمون الثجدات.

ومن الخوارج فرقة الاباضية اتباع عبد الله بن إباض الذين يجمعهم القول بان كل من خالفوهم من اهل القبلة ليسوا مومنين ولا مشركين، ولكنهم كفار؛ ومع ذلك فقد اجازوا شهادتهم ومناكحتهم والتوراث معهم وحرموا أموائهم ودماهم وسبيهم سرا وغيلة ولكنهم استباحوا دما غيرهم وقتلهم علانية بعد نصب القتال وإقامة الحجة مع تحريم غنيمة اموالهم في الحرب الا السلاح والخيل، فهي حلال عندهم، وما سواها حرام يجب رده.

افتراق الاباضية: قد افترقت الفرقة الاباضية الى فوق:

منها الغلاة الذين حكم بكفرهم وخروجهم من الاسلام، كاليزيدية أتباع يزيد بن ابي أنيسة الخارجي الذي ادعى ان الله يبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السمام، وينسخ بشرعه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم .

ومنها الحفصية اتباع حفص بن أبي المقدام، فقد زعموا أن عليا رضي الله عنه هو الذي أنزل الله تعالى فيه: (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام) وأن عبد الرحمن بن ملجم هو الذي أنزل الله فيه (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغا مرضات الله).

ومن الاباضية من اعتداوا بعض الاعتدال فكانوا اقرب الى الجماعة الاسلامية.

ما دون من مذاهب الخوارج ؛ إن الاباضية القريبين من الجماعة الاسلامية هم الذيب استمر بقاؤهم وكان فيهم علما وفقها مشهورون قاموا بتدوين فقه مذهبهم في مجموعات وكتب معلومة يرجعون إليها في احكامهم، فالذي دون من مذاهب الخوارج إنها هو المذهب الاباضي الاقل غلوا:

" موطن الاباضية . يقيم طائفة منهم في بعض الواحات من الصحرا الغربية في الجزائر كوادى مزاب، وكذا في طرابلس الغرب وفي بلاد الزنجبار .

انقسام الشيعة ثانيا . بعد ان مات علي رضي الله عنه انقسم شيعته المخلصون وتفرقوا الى ثلاثة فرق.

فرقة أولى أتباع عبد الله بن سبأ التي انكرت موت على وقالت: إنه لم يمت ولا يمكن ان يموت حتى يسوق العرب بعصاه ويملاً الارض قسطا كما ملئت جورا وظلما.

فرقة ثانية، تعترف بموت على وتقول: إن الامامة انتقلت بعده الى محمد بن الحنفية، لانه كان صاحب راية ابيه يوم البصرة دون أخويه الحسن والحسين.

فرقة ثالثة، قالت: إن الأمامة انتقلت بعد على الى ابنه الحسن وبعده إلى اخيه الحسين

ابن على رضي الله عنهم اجمعين.

ثم بعد موت محمد بن الحنفية، والحسن والحسين، ابنا علي، اختلفت الفرق الشيعية فيمن هو احق بالامامة، وتفرقوا الى فرق كثيرة ، لا في الامامة فقط بل وفي العقائد والتشريع وغير ذلك.

وهكذا افترقوا في تشيعهم بحسب الظهروف الذي تحيط بهم وبتأثير قاداتهم وما تمليه عليهم ميولهم وأهواؤهم إلى عدد كثير من الفرق التي لا تخاد تتحصر، ولا يكاد العقل يتصور أباطيلهم وضلالاتهم التي لاحد لها وعلى الاخص الغلاة منهم.

ومن هذه الفرق من كانوا يميلون إلى الاعتدال في الحكم على الخلفا الراشدين وفي العقائد وفي أصول التشريع وفي الفروع وغير ذلك، ويتفقون في الغالب مع اهل السنة والجماعة. على أن الايمة الاطهار عليا وذريته الذين اعتبرهم الشيعة مصدراً لدعوتهم ومنطلقا لهوسهم وضلالهم كانوا يتبرون من جميع ما ينسبة إليهم أهل الشيعة مما لا يتفق مع الدين ولا مع ما جا به الرسول، بل كانوا في كثير من الأحوال ينتقمون منهم، وينزلون بهم أشد العقوبات.

فقد ثبت ان عليا حرم الله وجهه لها علم ان عبد الله بن سبأ يصفه بأوصاف يجعله بها فوق مستوى البشر أراد قتله، ثم تفاه إلى المدائن وقال له: لا تساكني في بلد أبدا .

وهكذا حال الكثير من دهاة العلماء من اهل البيت النبوي الكريم ونبغا المجتهدين منهم المعروفين بالشرف والعلم والصدق ، كجعفر الصادق وولده محمد الباقر وغيرهما . فقد كان أولئك الايمة يتبر ون من غلو أتباعهم وضلالهم ، بل ويلعنونهم أحيانا على ملا مين المسلمين .

ما دون من المذاهب الشيعية: قد تقدم أن الشيعة انقسموا وتفرقوا إلى فرق كثيرة، وأن منها المعتدلة، ومنها المنحرفة .

ومن مذاهبهم المعتدلة المشهورة والكثيرة التقارب من مذاهب اهل السنة والجماعة التي دونت وقام اصحابها بجمعها وتأليفها في مجموعات مستقلة مذهبان : المدهب الزيدي والمذهب الجعفري، وتفصيل الكلام على هذين المذهبين ما ياتي :

المذهب الأول الزيدي : وامامه زيد بن علي زين العابدين بن الحسيمن ابن علي بن ابي طالب، ولد سنة 79 وتوفي سنة 122 للعجرة .

كان محدثا وفقيها وعالما بالقرائات، وقد نقل عنه تلاميذه حديثه وفقهه، إذ كان مقصدا للحديث والفقه بالمدينة المنورة، وقد تنقل في كثير من المدن كالعراق والبصرة والكوفة وواسط، وحيثما حل كان يجتمع عليه التلاميذ والعلماء.

قدوين حديثه وفقهه: قد امتاز بعض تلاميذه ... وهو ابو خالد عمرو بن خالد الواسطي ... بتدوين ما روى عنه من الاحاديث والاحكام الفقهية، وكان يلازه في رحلاته كما لازمه أمدا طويلا في المدينة المنورة، وبذلك كان له مزيد الاتصال على سائر التلاميذ الذين تلقوا عنه ، فدون الحديث في مجموعة والفقه في مجموعة، وسمى مجموعها المجموع الكبير، ولذلك كان يقول في الحديث عنه : حدثني زيد بن على، ويقول في الفقه : سألت زيد بن على، ويقول في الفقه : سألت ريد بن على .

التوافق في الحديث والفقه بين الزيدية وأهل السنة: ان ما دونه الزيدية من الاحاديث التي رويت عن زيد بن على لم يكن فيها ما يحكم عليه بالشدود عما جمع في الكتب الصحاح المشهورة بين علما السنة، الى درجة ان أتباع الامام زيد كانوا يصححون ما جمعوا من الاحاديث عن المامهم بالاحتجاج لها من كتب السنة الصحاح.

وكذا فقه زيد، فقد كان قريبا كل القرب من فقه الايمة الاربعة، لان فقهه ايضا مبني على المصادر الشرعية المقررة عند الايمة الاربعة، وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس، قال صاحب الكاشف: إذا عدم الدليل الشرعي من الكتاب والسنة والاجماع والقياس عمل بدليل العقل، أي ما يقتضيه من حسن او قبح، فهو ينهج كما نهج اتباعه من بعده على منهاج أكثر المسلمين في عصر التابعين ومن بعدهم، فأحكامه او آراؤه حتى إذا خالفت رأي أمام من الايمة فانها تتفق مع رأي إمام آخر، ولكنه لا يضرح في اجتهاده عن مجموع آرائهم واجتهاداتهم، لا اتباعا وتقليدا، ولكن اتفاقا في الراي والنظر.

انتشار المذهب الزيدي . انتشر المذهب الزيدي باليمن وبلاد الحجاز والديلم وجيلان وغيرها من البلاد

المذهب الثاني الجعفري: وإمامه جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن ابي طالب، رضي الله عنهم أجمعين.

ولد جعفر الصادق سنة 80 للهجرة، وكانت وفاته سنة 148 ودفن بالبقيع من المدينة المنورة رضي الله عنه.

لقد رغب عن السياسة وزهد فيها وانصرف إلى طلب العلم، ليجد فيه السلوات والنور والعزة والسو عن مآرب هذه الحياة وخصوصا بعد أن رآى منا حل بأبنا عمومته من المكاره والمهالك وقد ثبت أنه تبرأ من جميع الغلاة الذين كانوا ينتحلون التشيع وينتسبون إليه، لما عرفه عنهم من الغلو في الدين حتى حكم باشراكهم.

معاصروه : عاصر جعفر الصادق أثنا القيه الحديث والفقه ابر شهاب الزهري وغيره من فقها التابعين بالمدينة المنورة الذين أخذوا عن عمر وعن تلاميذ عمر من الصحابة،

استمر جعفر الصادق يطلب العلم بكل عناية واهتمام، ونال علمى السنة والفقه، الى أنه كان يعنى عناية كبيرة بمعرفة آرا الفقها على اختلاف مناهجهم ليختار من بينها المنهاج القويم، لان العلم باختلاف الفقها وادلة آرائهم وطرق استنباطهم من شأنه ان يؤدى إلى الحصول على أسد الارا واحكمها، سوا اكان من بينها او من غيرها، وبذلك يستخرج دارسها الميان الصحيح الذي توزن به الارا المختلفة .

الذين اخذوا عن الامام جعفر: لقد اخذ عن الامام جعفر الصادق كثير من العلما والايمة، ومن بينهم الايمة: أبو حنيفة النعمان، ومالك بن أنسس، ويحيى بن سعيد الانصاري وغيرهم.

اشتهار جعفر بالحديث والصدق : يقول الشيعة : ان الروايات التي رواها أبو عبد الله جعفر الصادق فوق الحصر والاحصاء فالطبرسي يقول في كتابه «اعلام الوري» : قد تظافر النقل بأن الذين رووا عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق من مشهوري أهل العلم ، اربعة الاف انسان، وصنف عنه اربعمائة كتاب معروفة عند الشيعة تسمى الاصول ، رواها اصحابه واصحاب ابنه موسى الكاظم رضي الله عنهم.

وقد جمع الشيعة روايات الامام حعفر الصادق التي رواها عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن كبار آل البيت ومسائله التي افتى بها وقالها ؛ على ان ذلك كله من السنة عندهم، وتدارسوها جيلا بعد جيل.

ويقول عنه السيد حسن الصدر : قد ضبطها ــاي روايات الامام جعفر ومسائله وكتبه ـ الشيخ المستبحر في الحديث بل إمام عصره محمد بن الحسن بن علي بن محمد الحر العاملي في آخر الفائدة الرابعة من كتابه الجامع الكبير، المسمى بوسائل الشيعة الى احكام الشريعة، بعد ما عدد الكتب . . ثم قال : وأما ما نقلوه عنه ولم يصرحوا فيه باسمه فكثير حدا مذكورة في كتب الرجال تزيد على ستة آلاف وخمسمائة كتاب.

وقد تظافرت الروايات عن الشيعة في الروايات عن الامام جعفر الصادق على ان كل ما ينسب إليه من قول أو فتوى هو من السنة ، لا فرق في ذلك بين حديث رواه وإجابة مسألة أجاب عنها، فالكل سنة متبعة، لانه هو وسائر الايمة معصومون، وما عندهم من علم إنما هو بالوديعة النبوية، وبما أوصى به النبي إليهم، فأقوالهم في الدين حجة، كما ان أقواله صلى الله عليه وسلم حجة .

وقد انتهى الامر في القرن الرابع والخامس إلى اعتبار الاصول الجامعة للاثار النبوية الاثار الامامية المنسوبة الى الامام جعفو وغيره \_ وان كان اكثرها ينتهي إليه منحصرة في أربعة كتب تعتبر عند الجعفريين هي الاصول الجوامع التي عليها المعول وإليها يرجعون، يقول السيد حسن الصدر: اشتهارها عندهم كالشمس في رابعة النهار تعرف عندهم بالكتب الاربعة كالصحاح السنة عند اهل السنة.

وهذه الكتب الاربعة المعتمدة عند الامامية هي:

- 1 \_ الكافي لابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني شيخ الشيعة ، المتوفي سنة 328 .
- 2 \_ حتاب من لا يحضره الفقيه، لابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى القمى المتوفى سنة 381 وهو المعروف بالصدوق بن بابويه ..
- 3 \_\_ 4 التهذيب والاستبصار، كالهما للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفي سنة 460 للهجرة.

هذه الكتب هي التي اعتبرها الشيعة أصلا لهذا المذهب ، وعليها بنيت قواعده ، ومنها تفرعت فروعه ، وقد تتابعت بعدها الكتب الكثيرة، والمجموعات الكبيرة .

فقه الامام جعفر واجتهاده . كان هذا الامام الجليل يتفق في كثير من وجهات النظر والطرق التي يعتمدها في أخذ الاحكام الشرعية من معادرها مع الايمة الاربعة، فقد كان يأخذ بالكتاب العزيز أولا، ثم إذا لم يجد الحكم في القرآن الكريم يرجع الى السنة النبوية، واذا أعوزه وجود الحكم في السنة ، يرجع الى الاجماع ثم بعد ذلك يرجع الى الرأي معتمدا في ذلك على المصلحة وجود الحكم من حيث اعتبار الشارع لمصالح العباد في التشريع، وبذلك يجعل جلب المصلحة او در المفسدة أساسا لاجتهاده في الاحكام التي لانص فيها من كتاب او سنة ولا اجماع.

وبهذا يتبين أن منهاجه في استخراج الاحكام من أدلتها قريب من منهاج أيمة أهل السنة والجماعة.

مصادر التشريع عند الشيعة . المصادر التشريعية عند الجعفرية أربعة : الكتاب والسنة والاجماع والرأي. وهذا بظاهره موافق لاهل السنة، ولكن بالتفصيل الاتي يتضع ان الطرفين مختلفان في هذه المصادر .

اما الكتاب فهو محل إجماع بين سائر الطوائف الاسلامية على مصدريته وحجيته ، ولم يخالف فيه إلا شذوذ من غلاة الشيعة .

واما السنة فلا يعتبرون منها الا ما روى عن اهل البيت النبوي مما يرويه جدهم جعفر الصادق عن أبيه الباقر عن أبيه زين العابدين عن الحسين السبط عن أبيه أمير المومنين علي كرم الله وجهه، ويدرجون في السنة كل ما روى من أقوال أيمتهم، فانهم يعتبرونها من السنة ايضا كجز منها، من غير ان يجعلوا في ذلك للعقل مجالا للقبول او الرد، لان الامام معصوم عندهم ولا يهول إلا حقا.

وأما الاجماع فانهم لا يعتبرونه حجة الا اذا كان اجماعا من الشيعة، لان اجماعهم لابد أن يكون فيه الامام المعصوم، وبذلك ينتفى عن اجماعهم الخطأ والنسيان الواردان في الخبر النبوي.

واما الراي فانهم لا يقبلون منه الا ما كان مبنيا على جلب المصلحة او دفع المفسدة اما القياس فانهم يرفضونه رفضا باتا، ولا يقبلونه مطلقا حتى قال بعضهم: إنه لو اغتبر القياس من مصادر التشريع لكان هدما للشريعة ، فقد تواتر عن ايمتهم القول بأن الشريعة إذا قيست محق الدين، فهم لذلك لا يقبلون القياس ؛ ولكنهم يأخذون بالمصلحة التي يحترمها الشارع إذا لم يجدوا في الحادثة نصا من كتاب او سنة ولا إجماعا .

انتشار المذهب الجعفري . نشأ المذهب الجعفري في العراق الذي منه منبعه، ثم انتشر الله البلاد الاسلامية، كايران وسوريا ولبنان وفارس وخراسان ، وإلى ما وراعا من البلاد ، كالهند وباكستان والى جنوب افريقيا ووسطها ، والى غير ذلك من البلاد الاسلامية .

takan kecamatan Kapan dalam

A CONTRACTOR OF THE STATE OF TH

### المقدمة الثانية في تدوين أصول الفقه:

وتشتمل على العناصر الاتية:

الاسباب التي دعت إلى تدوينه -- اول من دون قواعده -- منهاج التدوين ويأتي على طريقتين -- طريقة المتكلمين ومن اخذوا بها -- طريقه اهل الرأي ومن اخذوا بها -- الجمع بين الطريقتين -- اصول الشيعة الجعفرية .

1 - الاسباب التي دعت الى قدوية : لما تفرق رجال الاجتهاد وتباعدت بهم الامصار نتج عن ذلك اختلاف في الاراء واضطراب في التشريع، فانتشر الجدال وكثر النقاش واستفحل الخلاف، فعمد كثير ممن لا اهلية لهم لولوج ميدان الاجتهاد وخوض غمار الاستنباط، بل اندس بينهم كثير من المتنطعين ذوى الاهواء والاغراض فأخذوا يتجرؤن على الاحتجاج بما ليس بحجة، وإلى إنكار ما هو حجة مما يصح الاستدلال به، فكانت تلك العوامل هي الاسباب التي من أجلها تفطن علماء التشريع وأيمة الاجتهاد إلى هذا الخطر على الشريعة المقدسة، وجعلتهم يقررون القواعد الكلية والضوابط العامة والقوانين الثابتة التي تجب مراعاتها في الاعتماد على الادلة الشرعية وفي طريق الاستدلال بها؛ ثم حكموا على كل رأي جاء نخالفا في الاعتماد على الادلة الشرعية وفي طريق الاستدلال بها؛ ثم حكموا على كل رأي جاء نخالفا والقوانين تكون علم «أصول الفقه» الذي دونوه في مدونات خاصة ومجموعة مستقلة.

2 - أول من دون قواعد علم «أصول الفقه»: يقول الشيعة: إن اول من دون أصول الفقه والاستنباط وأملاه على تلاميذه هو الإمام محمد الباقر بن على زين العابديان، ثم قام بهذا العمل من بعده الامام أبو عبد الله جعفر الصادق، فقد قال السيد حسن الصدر؛ إن اول من أسس أصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله أبو جعفر محمد الباقر، ثم من بعده ابنه الامام أبو عبد الله الصادق، وقد أمليا على اصحابهما قواعده وجمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخرون على ترتيب المصنفين فيه بروايات مسندة إليها متصلة الاسناد.

والذي عليه جمهور أيمة الاجتهاد واشتهر عند علما الاصول ان اول من جمع قواعد علم الاصول ، وبني ضوابطه على البراهين العقلية والحجج النقلية ، ودونعا في مجموعة مستقلة هو الأمام محمد بن ادريس الشائعي المتوفي سنة 204 وجمع ذلك في رسالته المشهورة التي، دون فيها قواعد الاصول، وجعلها كمقدمة لكتابه المسمى بالام الذي املاه في الفقه ورواه عنه تلميده الربيع بن سليمان المرادي ، فكانت هذه الرسالة او مقدمة الام اول مادون من القوانين الاصولية والضوابط الاستنباطية التي يلتزم كل من أراد الاستنباط أن يراعيى قواعدها وأن يجري على مقتضى ضوابطها .

الجمع بين القولين: يمكن الجمع بين هذين القولين بأن الامامين محمدا الباقر وجعفرا الصادق رضي الله عنهما وإن سبقا الامام الشافعي إلى إملاء قواعد ذلك العلم على تلاميذهما إلا انهما لم يقوما بتدوينه وتصنيفه وتبويبه كما فعل الشافعي، فهو من هذه الجهة السابق الى ذلك قطعا، فهما السابقان في الاملاء، والشافعي هو السابق في التدوين والتأليف، ومهما اختلفت الجهة فلا خلاف كما هو مقرر.

3 ـ منهج تقرير القواعد الاصواية: قد اشتهر عند علما الاصول ان لتقرير قواعد علم الاصول وضوابطه طريقتين:

الطريقة الاولى، ينهج فيها اصحابها طريقة المتكامين في تقرير الظوابط والقواعد بطريقة منطقية. فيقيمون البراهين العقلية والحجج النقلية على إثبات القاعدة العامة ، ويقررونها اصلا كليا يرجع اليه في تصحيح الجزئيات، من غير التفات الى موافقة تلك الضوابط للفروع المذهبية او مخالفتها لها، فهم يجعلون تلك الضوابط مقياسا للحكم بصحة الفروع او بطلانها.

واشتهرت هذه الخطة بطريقة المتكلمين، ويسمى اصحابها المتكلمين، لانهم سلكوا في إثبات قواعد الاصول وتحقيقها الطريقة العقلية المنطقية التي يجرى عليها علما الكلام في إثبات القواعد الكلية والضوابط العامة، ولا يتعرضون للفروع الا نادرا وعلى وجه الاستطراد.

الطريقة الثانية. سلك اصحابها منهجا خاصا في تقرير قواعد الاصول وتدوينها لانهم استنتجوا ضوابطه وقواعده من الفروع التي تلقوها عن ايمتهم والتي تتفق مع فروعهم ولا تنافيها، حتى اذا كانت القاعدة لا تنطبق عليها الفروع او لا تتفق معها شكلوها بما يناسب الفروع المذهبية التي يراد إثباتها، فهم لم يعتمدوا في تقرير قواعد علم أصول الفقه على البراهين العقلية، ولا على الادلة النقلية، بل على الاحكام التي استنبطها أيمتهم ونقلوها عنهم، ولذلك أكثروا في أصولهم منذكر الفروع التطبيقية، حيث إنهم يراعون في أصولهم تطبيق الفروع المذهبية على القواعد التي استخرجوها من الفروع التي طبق طريقة مي الاصول القواعد التي استخرجوها من الفروع ومؤيدة لها، واشتهرت هذه الخطة بطريقة أهل الرأي.

والذي دعاهم إلى سلوك هذه الطريقة في تأسيس قواعد علم الاصول ان كثيرا من الاحكام التي نقلوها عن أيمتهم، جائت غير معللة بعلل فاجتهدوا في استخراج القواعد التي بنى عليها أيمتهم الاحكام التي استنبطوها فكانت أصولهم مستنبطة من الفروع.

4 - الاخذ بالطريقة الاولى في التدوين: قد اخذ أهل الحديث، وهم المالكية والشافعية والحنابلة في تدوين قواعد علم أصول الفقه بطريقة المتكلمين، فأهل العديث او مدرسة الحجاز او مدرسة المدينة او المتكلمون، إذا أطلقت هذه الالفاظ فانما يراد بها الطائفة التي قدم أصحابها الحديث على القياس، وسلكوا في إثبات قواعد الاصول وتحقيقها الطريقة التي يجرى عليها علما الكلم.

ومما اشتهر من تآليفهم:

أ ـ المعتمد، لابي الحسين محمد بن علي البصري الشافعي المتوفى سنة 468. ب ـ البرهان، لابي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري الشافعي المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة 478

ج ـ المستصفى لابي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي المتوفى سنة 606 د ـ المحصول، لفخر الدين محمد بن عمر الرازى الشافعي المتوفى سنة 606

- ه ــ الاحكام في أصول الاحكام، لابي الحسن على بن أبي على الشافعي المشهور بسيف الدين الامدى المتوفى سنة 631
- و \_ منتهى السؤل والامل، لابي عمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب الماكي المتوفى سنة 646
- ز ـ منهاج الوصول إلى علم الاصول، للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفي سنة 685
- 5 ـ الاخذ بالطريقة الثانية في التدوين: قد جرى أهل الرأي وهم الصفية في تقرير قواعد الاصول وتدوينها على الطريقة الثانية، ولذلك تسمى طريقة أهل الرأي ، فمدرسة العراق او اهل الراي اذا اطلق هذات اللفظان فانما يراد بهما الطائفة التي قدم اصحابها القياس على الحديث واستخرجوا قواعد الاصول من الفروع الفقهية التي تلقوها عن ايمتهم. ومما اشتهر من تآليفهم في الاصول على هذه الطريقة:
  - أ \_ كتاب تقويم الادلة، لابي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة 480
    - ب \_ اصول البزدوي لفخر الاسلام على بن محمد البزدوي المتوفى سنة 483
      - ج \_ كتاب المنار لحافظ الدين عبد الله احمد النسفي المتوفى سنة 790
- 6 ـ الجمع بين الطريقتين في التدوين . ثم إن بعض المتأخرين من الحنيفة والمالكية والمالكية والشافعية قد سلكوا في تدوين علم اصول الفقه طريقة جمعوا فيها بين الطريقتين السابقتين حيث رعوا فيها اصول المالكية والشافعية واصول الحنفية ، فاعتنوا بتحقيق القواعد الاصولية على طريقة المتكامين باقامة الادلة العقلية والنقلية على إثباتها مع الاعتناء ايضا بتطبيقها على الفروع الفقهية وربطها بالاحكام الشرعية على طريقة الحنفية .
  - ومما اشتهر من تأليفهم على هذه الطريقة :
- أ ــ كتاب بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوى والاحكام، لمظفر الدين احمد بن على البغدادي الحنفي المتوفى سنة 694
- ب ـ تنقيح الاصول ، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري الصفي المتوفى سنة 747
- ج ـ جمع الجوامع التاج الدين عبد الوهاب بن على السبكي الشافعي المتوفى سنة 771
- د ـ مفتاح الوصول لابي عبد الله محمد بن احمد المالكي التلمساني المتوفى سنة 771 . ه ـ الموافقات، لابي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الغرناطي المالكي المتوفى سنة 780 وغيرها من الولفات التي جمع فيها أصحابها بين الطريقتين .
  - وهكذا نهج اهل السنة والجماعة في تأليف أصول التشريع ثلاثة طرق "
    - 1 \_ طريقة المتكلمين .
    - 2 ـ طريقة أهل الرأى .
    - 3 ـ طريقة مزج فيها بين الطريقتين .
      - تدوين أصول الشيعة:
- أما الشيعة الزيدية فقد نهجوا في تدوين أصول الفقه منهج أتباع الامام أبي حنيفة ، فأخذوا بطريقة أهل الرأي في استنباط أصول الفقه من الفروع التي رويت عن إمامهم فجعلوها

اصولا للفقه، وتسمى «أصول أيمة الزيدية» او «أصول الفقد الزيدى» فالامام زيد رضي الله عنه لم يبين لاصحابه الطرق التي يسلكها في استنباط الاحكام للمسائل المعروضة او المتوقعة، ولكنهم استخرجوها واستنبطوها من الفروع التي رويت عنه فألفوها ودونوها ثم اعتبرت اصولا لفقههم واما الشيعة الجعفرية فان الاغلبية الغالبة من علمائهم قد نهجوا في تقرير اصولهم وتدوينها طريقة المتكلمين، والاقلية النادرة منهم نهجوا طريقة أهل الرأى .

أما سن اخذوا بطريقة المتكلمين فمن اشهر تآليفهم:

أ -- كتاب الالفاظ ومباحثها لهشام بن الحكم، شيخ المتكلمين في الاصول الامامية الفه في القرن الثاني الهجري.

ب ـ كتاب اختلاف الحديث، وهو مبحث تعارض الحديثين ومسائل التعادل والتراجع، ليونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، الفه في القرن الثاني ايضا. ج ـ كتاب الخصوص والعموم ، وكتاب ابطال القياس ، لابي سهل النوبختي الفهما في القرن الثالث.

د - حتاب خبر الواحد والعمل به، وكتاب العموم والخصوص، كلاهما للحسن بن موسى النوبختى الفهما في القرن الثالث ايضا.

وهذه الكتب لم يستوف فيها مؤلفوها جميع مباحث علم اصول الفقه، بل الفوا في بعض الجوانب دون البعض،

ه حتاب «الذريعة في أصول الشريعة» المسيد الشريف المرتضي ، ألفه في أصول الفقه الجعفري، ودون فيه جميع مباحث هذا العلم، واستوفى كل مسائله، ولعله اول كتابألف في هذا الفن وكان مستوفيا لجميع مباحثه وفصوله، لذا قال فيه السيد حسن الصدر: كان هذا الكتاب هو المرجع في هذا العلم.

والشريف المرتضي كان من كبرا الشيعة في عصره، وينتهي نسبه إلى موسى الكاظم ابن جعفر الصادق . توفى سنة 434 رضى الله عنه .

و - حَمَّاب «المبسوط في التَّفريع على أصول الفّفه» لتلمبذ المرتضي الشيخ أبي جعفر بن محمد بن الحسن بن على الطوسي المتوفى سنة 466 .

وهكذا توالت بعد ذلك المؤلفات الكثيرة في علم أصول الشيعة الجعفرية على هذه الطريقة، منها المطول، ومنها المختصر .

وأما من أخذوا من الشيعة الامامية الجعفرية بطريقة أهل الرأي في التدوين والتأليف فمن إشهر كتبهم :

كتاب إبطال القياس المسمى «كشف التمويه والالتباس في إبطال القياس» للفقيمه الشيخ محمد بن احمد الجنيد، فقد كان فقيها ولم يكن متكلما.

1 - 1 - 2 - 41 - 61

## المقدمة الثالثة في أصول الفقه

تعريفه في اللغة: هو مركب إضافي جزؤه الاول المضاف وهو اصول، وجزؤه الثاني المضاف إليه وهو الفقه.

فالجز الاول، أصول جمع أصل.

وهو في اللغة، قد وقف الخلاف في التعبير عنه، فمنهم من قال: الاصل ما بنى عليه غيره ومنهم من قال: الاصل ما منه الشيء ومنهم من قال: الاصل منشأ الشيء وهذه التعابير أنسب ما قيل من التعاريف في بيان معنى الاصل لغة.

وفي الاصطلاح، قد ذكروا له أربعة معان :

أ \_ الدليل، ومنه أصول الفقه لادلته ، لقولهم أصل هذا الحكم الحتاب او السنة او الاجماع او القياس لدليله .

ب ـ الرجحان؛ ومنه قولهم: الاصل في الكلام الحقيقة دون المجاز.

المنطقة عليه فانه يسمى في اصطلاح الأصوليين أصلا للمقيس كالحنطة يقاس عليها الارز في تحريم الربا.

د \_ الاستصحاب، ومنه قولهم: الاصل بقام ما كان على ما كان، الاصل برامة الذمة، الجزم الثاني \_ الفقه.

وهو في اللغة الفهم، ومنه قوله تعالى: وان من شي الايسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) وقوله: (فما لهؤلا القوم لا يكادون يفقهون حديثا) ففي الاية الأولى المراد لا تفهمون تسبيحهم، وفي الثانية لا يفهمون حديثا.

وفي الاصطلاح عرفه البيضاوي في منهاجه بقوله ، والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، ومثله بالنص لابن السبكي في جمع الجوامع.

وبديهي انه لا يدخل في التعريف العلم بالذوات والصفات والافعال، كما لايدخل فيه العلم بالاحكام العقلية كالعلم بأن العالم حادث، ولا الحسية كالعلم بأن الشبس مشرقة ، ولا الاصطلاحية كالعلم بأن الفاعل مرفوع، ولا اللغوية كالعلم بثبوت أمر لاخر او نفيه عنه ، لان الشرعية هي التي تتوقف معرفتها على الشرع ، كما لا يدخل فيه علمه تعالى لانه ليس بمكتسب ، فلا يسمى فقها ، ويخرج عنه ايضا ما ليس بمكتسب ، مما علم بالضرورة كونه من الدين

حوجوب الصلوات الخمس والزكاة والصيام، لان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه، ويخرج عنه أيضا علم الملائكة الكرام والرسل عليهم الصلاة والسلام، لانه حاصل بالوحى لا بالاكتساب.

تعريف أصول الفقه في الاصطلاح: إن هذا المركب الاضافي وهو «أصول الفقه» نقله علماً الاصول عن معناه اللغوى التركيبي ووضعوه للعلم المخصوص، وهو علم «اصول الفقه» وبذلك صار مفردا علما لقبا لذلك العلم، وعرفوه بتعاريف مختلفة.

وأحسن ما قيل فيه من التعاريف قول صاحب المنهاج : أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالا، ومعرفة كيفية الاستفادة منها، ومعرفة حال المستفيد، فمعرفة دلائل الفقه الجمالا ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد، هي العناصر التي يتكون منها علم أصول الفقه.

فمعرفة دلائل الفقه إجمالا يراد بها العلم بأن الكتاب والسنة والاجماع والقياس، أدلة يحتج بها في الاحكام، وأن الامر إذا أطلق ينصرف للوجوب والنهي كذلك ينصرف للتحريم، والعام يشمل جميع افراده ويقبل التخصيص، والمطلق يدل على الفرد الشائع ويحمل على المقيد، والنص يقدم على الظاهر، والظاهر على المؤول، إلى غير ذلك مما يأتي، وكها قواعد كلية وادلة اجمالية، وضعت لتعرض عليها الادلة الجزئية الغير المنحصرة، فما انطبقت عليه تلك القواعد من الجزئيات حكم بقبوله. وما كان منها غير جار على تلك القواعد حكم برفضه ورده، فالدليل الجزئي المعين ولو كان قطعى الورود كما إذا كان قرآنا أو سنة متواترة لا يحتج به في الاحكام إلا بعد اختباره بتلك القوانين لقبوله أورده، فيما يراد الاحتجاج به . وقوله تعالى: (وأقيموا الصلاة) دليل جزئي مفصل، وهو لا يدل وحده على أيجاب الصلاة على المكلفين لولا أنه تنطبق عليه القاعدة الكلية التي تقول: الامر إذا أطلق وتجرد عن القرائن يدل يدل وحده على تحريم الزنى لولا القاعدة التي تقول: النهى إذا أطلق وتجرد عن القرائن يدل يدل وحده على تحريم الزنى لولا القاعدة التي تقول: النهى إذا أطلق وتجرد عن القرائن يدل على التحريم قطعا، وهكذا دلالة العام على جميع أفراده ، والمطلق على الفرد الشائع ، وهذا المراد بكونها إجمالية .

ومعرفة كيفية الاستفادة منها يراد بها كيفية الاستدلال بالادلة الاجمالية على إثبات حكم من الاحكام، وهذه الكيفية هي وجه الدلالة، ومعرفة تنوعها واختلافها قوة وضعفا، فالنص والظاهر والمؤول والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والحقيقة والمجان والمنطوق والمفهوم، كلها اوجه للدلالة، تتفاوت قوة وضعفا، واشتهر التعبير عنها بشروط الاستدلال إذ بدون هذه المعرفة لا يمكن للمجتهد ان يهتدى إلى طرق الاستنباط، بتقديم بعض الادلة على بعض كتقديم النص على الظاهر، والظاهر على المؤول، والمنطوق على المفهوم، والمبين على المجمل، والمتواتر على الاحاد، إلى غير ذلك مما هو مذكور في مبحث التعادل والمبين على المجمل، والمتواتر على الاحاد، إلى غير ذلك مما هو مذكور في مبحث التعادل والتراجح، فلا بد من معرفة أوجه الدلالة، ومعرفة تعارض الادلة، ومعرفة الاسباب التي بها يترجح بعض الادلة على الاخر.

وإنما جعل ذلك من أصول الفقه لان المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الاحكام منها، ولا يصح الاستنباط منها الا بعد معرفة أوجه الدلالة، وبذلك يمكن للمجتهد أن يعتدي إلى ترجيح بعض الادلة على بعض عند تعارضها لان أدلة الفقه ظنية غالبا، والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة الى الترجيح، فصارت معرفة ذلك من أصول الفقه.

ومعرفة حال المستفيد، المستفيد يراد به المجتهد والمقلد، لأن المجتهد يستفيد الاحكام من الادلة، والمقلد يستفيدها من المجتهد، والمزاد بحال المستفيد صفات المجتهد

والمقلد، ويعبر عنها بشروط الاجتهاد والتقليد، وإنما جعلت معرفة تلك الشروط من أصول الفقه، لان الادلة كما تقدم ظنية غالبا وليس بين مظنون الدلالة ومداوله ارتباط عقلي لجواز عدم دلالته، فاحتيج إلى رابط بينهما وهو الاجتهاد.

وكل واحد من هذه الثلاثة أصل من أصول الفقه وجميعها أصول الفقمه، وهذا هو السر في التعبير عنها بأصول الفقه جمعا دون أصل الفقه بالافراد، اعتبارا للمح الاصل قبل العلمية .

ويؤخد من هدا ان مدلول أصول الفقه هو المعرفة، وهي طريقة جرى عليها كثير من الاصوليين؛ وبعضهم جعل مدلوله نفس القواعد والدلائل، فالطائفة الاولى اعتبرت مدلول العلم لا المعلوم، والثانية عكست فاعتبرت مدلوله المعلوم لا العلم، وكلا الطريقتين صحيح وصواب، لان اسم كل علم من العلوم قد يطلق على إدراك مسائله التي هي القواعد الكلية، وقد يطلق على نفس القواعد الكلية، فمن عرف أصول الفقه بالمعرفة نظر إلى الأول، ومن عرفه بالدلائل نظر إلى الثاني.

قعريف الاصولى: الاصولى هو الشخص المنسوب إلى اصول الفقه لافائدة ان المنسوب إلى ذلك العلم متصف ومتلبس به ولهذا قالوا في تعريفه: الاصولي هو العارف بدلائل الفقه الاجمالية وبطرق استفادتها وبطرق مستنيدها.

والاصولى يفارق المجتهد في كون الاصولى هو العارف بهذه الامور الثلاثة ، اما المجتهد فهو العارف بدلائل الفقه الاجمالية، وبكيفية استفادة الاحكام منها، ويكون متصفا بصفات الاجتهاد ، فالفرق بينهما من جهة هذه الصفات فان المعتبر في مسمى الاصولى معرفتها ، وفي مسمى المجتهد قيامها به لاستنباط الاحكام بها دون الاصولى .

ثانيا موضوع علم «أصول الفقه» ، إن موضوع هذا العلم هو الادلة السمعية من حيث التوصل بمعرفة دلالتها ومعرفة أقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استخراج الاحكام منها الى إتبات الاحكام الشرعية لانعال المكلفين ، فالقرآن مثلا هو الدليل الشرعي الاصلى، وهو دليل كلى تندرج تحته جميع أنواع الادلة السمعية ، فالامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها كلها أنواع كلية من أنواع الدليل الشرعي العام وهذه الانواع تندرج تحتها جزئيات النصوص التي يبحث الاصولى عن احوالها ليتوصل الى معرفة الحكم ، فيضع القواعد الحلية ليزن بها النصوص الجزئية التي وردت من الشارع ، فيحكم بقبولها او ردها بنا على موافقتها ليزن بها النصوص الجزئية التي وردت من الشارع ، فيحكم بقبولها او ردها بنا على موافقتها لتناك القواعد أو مخالفتها .

مثلا الامر للوجوب قاعدة ، النهى للتحريم قاعدة ، العام يشمل جميع أفراده قاعدة ، المطلق يدل على الفرد الشائع ، الاجماع حجة ، القياس حجة ، كلها قواعد كلية ، وهلم جرا ، وتطبيق هذه القواعد على جزئياتها ان يقال مثلا في قوله تعالى : (وأقيموا الصلاة) ـ وهو نص جزئيات الامر الكلي ــ : أمر ، وكل أسر للوجوب قطعا بنا على القاعدة ، فتكون النتيجة وأقيموا الصلاة للإيجاب وهكذا جسيع الاواهر ، ومثله يطبق على النهي ، فيقال ، قوله تعالى : (ولا تقربوا الزني) نهي والنهي المتحريم قطعا ، وهكذا سائر النواهي، ومثله العام فقوله تعالى : (حرمت عليكم الميئة ) عام والعام يشمل جميع افراده ، فيجب تحريم جميع افراد الميئة على اختلاف انواعها ، ومثلها المطلق في قوله تعالى : (فتحرير رقبة) وهو مطلق فيصح تحرير مطلق رقبة ؛ سوا كانت مؤمنة او كافرة ، وهكذا سائر النصوص الجزئية مطلق فيصح تحرير مطلق عليها قواعدها الكلية.

ويدخل في موضوع بحث علم اصول الفقه ، الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والاستحاب والمصالح المرسلة والاستحسان، وغيرها من الادلية المختلف فيها.

وتسمى اصولا ايضه فكما يطلق الاصول على العلم المخصوص، وهو القواعد والقوانيان التي بها يتوصل إلى معرفة الاحكام الشرعية، يطلق ايضا على الادلة التي هي موضوع بحث علم الاصول فقولة تعالى : ( وأقيموا الصلاة ) اصل بمعنى الدليل. وقول الاصوليين : الامر التوجوب اصل بمعنى القاعدة .

الثانا استمداده: إن استعداد تواعد اصول الفقه يرجع الى مآخذ متعددة:

1 - علم الكلام «العقائد» فالعلم بأن الكتاب والسنة والاجماع والقياس ادلة يحتج بها في اثبات الاحكام يتوقف على معرفة الله تعالى بصفاته واعتقاد صدق رسوله صلى الله عليه وسلم فيما بلغه عن ربه، فبعلم الكلام ثبت ان تلك المصادر اصول يرجع اليها المستنبطون، فاذا ثبت ان القرآن انزله الله تعالى على رسوله لبيان شريعته واحكامه وجب على المكلفين اتباعه، ثم عنه تفرعت السنة وعنهما تفرع الاجماع والقياس والاستدلال.

2 - الحكاب والسنة واستقرائ الاوامر الشرعية في الموضوعات المختلفة من جهة حكمة التشريع، فوجوب المحافظة على الدين والنفس والعقل والمال والنسل حكاها أصول حلية يرجع وجوبها الى سر التشريع ورعاية مصالح العباد في التكليف، فقد تقرر ان كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشارع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه في الاحكام، لان الغاية من التشريع هي المحافظة على تلك الاصول الكلية، وعلى اعتبار حكمة التشريع ورعاية مصلحة العباد من التشريع تأسست القاعدة الكلية القائلة : لا حرج في الدين، فقوله تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) التشريع بنواعي الدلالة على نفى الحرج عن المحلفين، وإن كان قطعى الورود إلا أنه بتتبع أوامر الشرع في جميع نواحي التكليف وجمدان الشارع لم يلزم الانسان بما فيه مشقة وحرج عليه، الشرع في جميع نواحي التكليف وجمدان الشارع لم يلزم الانسان بما فيه مشقة وحرج عليه، فتبت قطعا هذه القاعدة، ولذلك اعتبرت قاعدة عامة وأساسا من أسس التشريع الاسلامي.

3 - الاحكام الشرعية من جهة ممارسة هذا الفن ، فهي تقطلب النظر في أدلة الاحكام الشرعية، وذلك يستدعى العلم بحقائق تلك الاحكام وتصورها ليصح الحكم بالباتها أو نقيها، وبذلك يتمكن الناظر في مسائله من إيضاحها بضرب الامثلة وإيراد الشواهد، فيتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال .

4 علم اللغة العربية، فالعلم بما تدل عليه الادلة اللفظية من الحكتاب والسنسة وأقوال أهل الحل والعقد ممن يعتد بأقوالهم من الايمة يتوقف على معرفة ما وضعت له من المعاني، لان القرآن أنزل باللسان العربي، والنبي عربي وكذا الايمة، فمن تتبع أساليب العرب في شعرهم وخطبهم وحكمهم وأحاديثهم ومن استقرا ما دون منها استمدت القواعد التي قررها الاصوليون واقاموا عليها العقيقية والبراهين ثم جعلوها قوانين كلية عامة فيما يرجع الى مدلولات الالفاظ اللغوية، فأثبتوا الشوابط التي تقول: الامر للوجوب، النهى للتحريم العمل جميع اقراده، المطلق يدل على الفرد الشائع، الاصل في الكلام الحقيقة، وعدم الاشتراك، وما إلى ذلك.

وهذا ما دعا الاصوليين إلى الكلام على الوضع وعلى تقسيم اللفظ إلى الاسم والفعل والحرف، مع ذكر أنواع كل منها، وجعلهم يبحثون ايضا في معانى الامر والنهبي والعموم والخطروص والاطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم والاشتراك والترادف والتباين الى غير ذلك مما لا يعلم الا من العلوم العربية.

على أن إدراج بعض ابحاث الموضوعات اللغوية والعلوم العربية في علم الاصول: لايقتضي أنعا من علم أصول الفقه الانها لاينبنى عليها شي من الفقه النم ينبنى عليها

فهم الادلة الشرعية النقلية، إذ لم يختص هذا العلم بالاضافة إلى الفقه إلا لكونة مفيدا اله ومحققا للاجتهاد فيه، والعلوم العربية كاللغة والنحو والصرف والمعانى والبيان وغيرها من العلوم العربية لا ينمنى عليها هو تحقيق مسائل الفقفي وفعمها من الادلة اللفظية النقلية، ولهذا قالوا: كل مسألة مرسومة في أصول الفقه بمن غير ان تبنى عليها فروع فقعية أو آداب شرعية اولا تكون عونا على ذلك فوضعها في أصول الفقة المؤقة عارية، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وعلى هذا يخرج من أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها متأخرو الاصوليين وادخلوها فيه كمسألة المتدائ الوضع ومسائل كثيرة من النحو، كيعاني الحروف، وتقاسم الاسم والفعل والحرف ، والحالم العلي المحقيلة والعجاز وعلى المشترك والمترادف، والجامد والمشتق، والمفرد والمبركب، والكلني والجزئي، والمجاز وعلى المسترك والمترادف، والجامد والمشتق، والمفرد والمبركب، والكلني والجزئي، وضير ذلك، وكمسألة الاباحة هل هي تكليف ام لا؟ ومسألة أمر المعدوم ومسألة هل كان المسأئل النبي عليها فقه .

هذا فيما يرجع إلى المجتهدين، أما من دونهم ممن لم ينحطوا التي درجة العوام فغايثه بالنسبة إليهم هي معرفة مآخذ الايمة ومداركهم فيما استنبطوه من الاختام ومعرفة وجوه استمدادها من الاختام المفصيلية: حتى إذا حدثت مسألة لم يرد فيها عن الايمة المهجتهديك نص أمكن تخريج حكمها طبقا لما يوافق تلك القواعد، أو إذا روئ عن الايمة رأيان او الحدث في الواحدة امكتت الموازنة بين الرأيين أو الارام واجتبان الراي الذي تنطبق عليه قواعد الامام المعين، وهذا أيضا لايمكن إلا بيعرفة قواعد الاصول وضوابطه، أه بعا توزن الارام إلى ختلفة فيختاز منها أوفقها وأقربها التي القواعد فيرجحه على غيره من الارام والانظارة من المعرفة الاحكام الشرعية وجه الإجمال ضروريا المعرفة الاحكام الشرعية والاقتناع بصحتها والافعان لقبولها والممل بها.

And the set of the factor with the set of th

The terms of the t

# المقدمة الرابعة في ترتيب مباحث علم أصول الفقه

علم مما تقدم أن علم أصول الفقه هو معرفة دلائل الفقه الاجمالية ومعرفة طرق استفادة الاحكام منها ومعرفة صفاة المستفيد للاحكام من الادلة، وعام ايضا ان الفقه الذي يبحث علم الاصول عن ادلته هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المحتسب من ادلتها التفصيلية، فتكون معرفة الاحكام الشرعية لافعال المحلفين هي الغاية من علم الاصول.

وبذلك انحصرت مباحث علم الاصول ومسائله في اربعة منابع اساسية هي :

اولا ـ معرفة الحكم الشرعي واقسامه وانواعه، وما يتفرع عنها من المسائل :

ثانيا ــ معرفة الادلة التي تستفاد منها الاحكام، وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وما ألحق بها كقول الصحابي، وشرع من قبلنا والاستضحاب والاستحسان وغيرها من الادلة المختلف فيها، ويلحق النسخ بهذا المنبع.

ثالثا \_ معرفة اوجه استفادة الاحكام من اداتها بمنطوق اللفظ وصيغته او بمفهومه وفحواه او بمعقولية معناه التي من شأنها ان يبني عليها القياس وما في حكمه كالاستدلال، وبعده يجب ان يدرج مبحث التعادل والترجيح.

رابعا ـ المستفيد للاحكام من الأدلة ومستخرجها منها وهو المجنهد دون المقلد وقيه يذكر الفرق بين المجتهد والمقلد وضفات كل منهما وشروطه.

هده هي المنابع الاساسية التي عليها مدار علم أصول الفقه، فجميع المباحث والمسائل والتقاسيم والتفاصيل والتفاريع التي تذكر في هذا العلم على كثرتها وتشعبها لا تخرج عن هذه المنابع ، بل لابد ان تكون متفرعة عنها وراجعة اليها بوجه من الوجوه:

فعلم أصول الفقه عبارة عن مجموع مرجب من هذه المنابع الاربعة التي هي :

- 1 \_ معرفة الاحكام الشرعية .
- 2 ـ معرفة الادلة التي توخد منها لاحكام .
- 3 \_ معرفة طرق استفادة الاحكام من الادلة :
- . ٤٠٠ معرفة صفات المجتهد المستفيد للاحكام من أدلتها.

وسياتي تفصيل الكلام عليها وفق هذا الترتيب، بحول الله تعالى وقوته .

## المنبع الأول من منابع علم أصول الفقه، الحكم.

وهو ثمرة أصول الفقه.

والنظر فيه ينحصر في تعريف الحكم وأقسامه وما يتفرع عنه من المسائل والابحاث. تعريف الحكم :

أما في اللغة فهو إسناد أمر إلى آخر اثباتا او نفيا،

وأما في الاصطلاح فهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب او التخيير او الوضع.

والخطاب في اللغة توجيه الكلام المفيد الى حاضر بحيث يسمعه، فلا يكون إلا بين طرفين، وخطابه تعالى كلامه الازلى الذى أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته، وهو القرآن الكريم، وكذا ما يدل عليه من قول الرسول وفعله وتقريره والاجماع والقياس، لان هذه الادلة معرفات لحكم الله تعالى، وليست مثبتات له.

فخطاب غيره تعالى من الملائكة والانس والجن لا يدعا حكما لان قول القائل لغيره: افعل كذا ليس بحكم شرعي في الاصطلاح، وكذا لا يعتبر حكما ما كان من خطابه تعالى لغير طلب افعال المكلفين، مما يتعلق بذاته الكريمة، كقوله تعالى: (شهد الله أنه لا اله الاهو) وبالجمادات كقوله تعالى: (ويوم نسير الجبال) أو تعلق بأفعال المكلفين على وجه الاخبار عنها لا لطلبها منهم، كقوله تعالى: (والله خلقكم وها تعملون).

وهكذا جعل الاصوليون الحكم علما على نفس خطاب الشارع الذي يطلب به من المحلف فعلا او تركا او يخيره بين ان يفعل او لا يفعل او يجعل به شيئا من الاشياء سببا للحكم او شرطا فيه او مانعا منه ، فقوله تعالى (وأقيموا الصلاة) (اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) (ولا تقربوا الزنى) (أقم الصلاة لدلوك الشمس) كلها أحكام شرعية دل عليها خطابه تعالى,

المكلف هو من تعلق به خطابه تعالى المقتضى لتكليفه بفعل من الافعال والتكليف لغة الامر بما فيه كلفة ومشقة على النفس.

واصطلاحاً قال في تعريفه القاضي ابو بكر الباقلاني: التكليف طلب ما فيه كافة من فعل أو ترك. وقال فيه إمام الحرمين: التكليف إلزام ما فيه كلفة.

اما تعريف الباقلاني فاذله لاطلاق الطلب فيه عن الالزام وعدمه يتناول الواجب والمندوب والحرام والمكروه لان طلب الفعل ان كان إلزاما فهو الواجب، وان لم يكن على وجه الالزام فهو المندوب، وطلب الترك إن كان إلزاما فهو الحرام، وان لم يكن إلزاما فهو المحروه، إذ يصدق على الجميع أنه طلب فيه كلفة إلزاما او بدون إلزام.

وأما تعريف امام الحرمين الصريح في ان التكليف الزام ما فيه كلفة فلا يتناول الا الواجب والحرام، لان الاول تكليف بفعل على وجه الالزام، والثاني تكليف بالترك على وجه الالزام، ولا يشمل المندوب والمكروه، إذ لا إلزام فيهما فعلا ولا تركا.

فقد اتفق التعريفان على ان الواجب والحرام ، كلاهما مكلف به واختلفا في المندوب والمكروه، فتعريف الباقلاني يقتضي التكليف بهما، وتعريف امام الحرمين صريح في عدم شمول التكليف لهما.

أما المباح فهو محل اتفاق بينهما على انه ليس مشمولا للتكليف، لان التكليف طلب الفعل او الثرك، والمباح معناه جواز الفعل والترك على السواء، فتعلق الطلب بالفعل مثلا ينافى جواز فعله وتركه على السواء.

ورغم هذا فقد ألحقه الاصوليون بالاحكام الشرعية وعدوه منها اعتباراً لتعلق الطلب به من حيث وجوب اعتقاد إباحته، لذا قال الاستاذ أبو إسحاق الاسفرايني: انه مكلف به من هذه الجهة تتميما للاقسام.

ما يعرف به التكليف . قد تقرر بالاجماع أن بلوغ الدعوة شرط اساسي في صحة التكليف فبدون بلوغها ومعرفتها لا تكليف قطعا .

أما بعد بعثة الرسل فمحل اتفاق بينهم على ان ما يخبر به الرسل عن ربهم تحصل به معرفة التكليف، فيثاب المكلفون إن امتثلوا، ويعاقبون إن خالفوا.

واما قبل ارسال الرسل فمحل خلاف بين اهل السنة والاعتزال في إدراك احكامه تعالى وعدم إدراكها من طريق العقل على مذهبين:

المذهب الأول لاهل السنة. قالوا: إن احكامه تعالى لا يمكن إدراكها الامن طريق الرسل خاصة، ولا سبيل الى إدراكها بالعقل، وعليه فلا تكليف قبل ورود الشرائع فخطابه تعالى انما يتعلق بأفعال المكلفين بعد البعثة وبلوغ الدعوة اليهم، فلا حكم قبل ورود الشرائع، ولا تكليف أصلا. لهذا لا يعاقب الله تعالى عباده في زمان الفترة.

المذهب الثاني ، للمعتزلة، قالوا: إن احكامه تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين ثابتة قبل إرسال الرسل ، وان أحكامه تعالى يدركها العقل ويعرفها استقللا، وهـذا بنا منهم على ان احكامه تعالى تاتي تبعا لحسن الفعل او قبحه : فما كان من الافعال حسنا يجب ان يتعلق خطابه لله تعالى بطلب فعله وجوبا أو ندبا، وما كان منها قبيحا يجب ان يتعلق خطابه تعالى بتركه إلزاما أو بدون إلزام، وما استوى فيه الحسن والقبح او تجرد عنهما تعلق الخطاب باباحته والتخيير فيه .

فالعقل عندهم يدرك ما في الافعال من حسن او قبح ذاتيين، وخطابه تعالى يجب ان ياتي وقفا لما يناسب كلا منهما ، فحكم الشارع عندهم ثابت قبل ارسال الرسل ؛ والعقل يدركه ، والشرع يأتي مؤكدا لما تقدم علمه وكاشفا لما لم يتقدم العلم به

حصر جهة الخلاف في الحسن والقبح. ان ضبط نقطة النزاع في الحسن والقبح يتوقف على معرفة معنى الحسن والقبح وما يراد بهما عند الاطلاق ، لانهما يطلقان بازا ثلاثة معارف:

أولا \_. يطلقان ويراد بهما صفة الكمال والنقض ، فيقال : العام حسن والجهل قبيح وهما بهذا المعنى عقليان إجماعا، إذ العقل يستقل بإدراكهما من غير توقف على ورود الشرائع

فيدرك أن العلم كمال وان الجهل نقص وإن لم يبعث الله الرسل، كما يدرك جميع الاحكام العقلية من الحسابيات والهندسيات وغيرها.

ثانيا \_ يطلقان ويراد بهما ما يلائم الطبع او ينافره، فيقال الاحسان حسن، لانه ملائم للطبع المستقيم، والاسائة قبيحة، لانها منافرة له، وهما بهذا المعنى عقليان بالاجماع أيضا إذ العقل يستقل بادراكهما، فيدرك من غير توقف على الشرائع ان الاحسان ملائم للطبع وأن الاسائة منافرة له.

فمن أغاث ملهوفا أو حمى مظلوما أو اطعم جاثعا أو أنقذ غريقا فات الطباع السليمة تنشرح لفعله، لانه ملائم لها، ومن غرق إنسان او قتله ظلما او لم يبادر إلى إسعافه فان الطبع السليم يتألم منه لانه منافر له .

ثالثا \_ يطلقان ويراد بهما كون الفعل يستحق عليه صاحبه الـمدح العاجل في الدنيا والثواب الاجل في الاخرة، او الذم العاجل في الدنيا والثقاب الاجل في الاخرة، فما تعلق به المدح والثواب هو الحسن، والذي تعلق به الذم والعقاب هو القبيح.

والحسن والقبح بهذا الاطلاق الاخير هما محل الخلاف بين أهل السنة والاعتزال فمن انقذ غريقا ففي فعله أمران: احدهما كون الطباع السليمة تنشرح له، وهذا عقلى بلا نزاع ثانيهما إن الله تعالى يثيبه على ذلك، وهذا محل الخلاف، وكذا من غرق إنسانا ظلمنا ففي فعله امران: أحدهما كونه يتألم منه الطبع السليم، وهذا عقلى اجماعا، ثانيهما ان الله تعالى يعاقبه على ذلك، وهذا محل الخلاف أيضا .

فأهل السنة قالوا: إن الحسن والقبح بالمعنى الأخير شرعيان، لأن المدح أو الذم العاجل في الدنيا، والثواب او المقاب الأجل في الأخرة، وكذا احوال القيامة ونحو ذلك ، لا تعلم إلا بالرسائل الربانية، ويجوز على الله فعلها وتركها، ولا يعلم وقوعها او عدم وقوعها إلا بالشرائع الألهية، والأمجال للعقل في ذلك، لأن الأفعال كاها على حد سوا ليس شي منها في نفسه يقتضى مدح فاعله وثوابه، ولا ذم فاعله وعقابه ، وإنها صارت كذلك بسبب المراشات الشارع بها او نهيه عنها فالحسن ما حسنه الشارع، والقبيح ما قبحه الشارع ، فهما شرعيان، لذا قالوا في تعريفهما: الحسن ما لم ينه عنه الشارع، والقبيح ما نهى عنه الشارغ، دليل أهل السنة: استدل أهل السنة على ان احكامه تعالى لا تثبت بالعقل ولا سبيل الى إدراكها ومعرفتها الا من طريق الرسائل الربانية، بالنقل والعقل.

أما النقل فقوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) دلت الاية على نفي التعذيب قبل بعثة الرسل، ولذلك يستلزم انتفاء التكليف والوجوب والحرمة قبل البعثة ، لات الاية نفت التعذيب والاثابة إلى ان يبعث الله الرسل، وقوله تعالى: ( رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فالارسال هو الذي يبطل ججة الناس فتكون الحجة ثابتة لهم اذا لم يكون هناك ارسال، فدل بمفهومه المخالف على صحة احتجاجهم قبل البعثة، وذلك مستلزم لنفى التكليف .

واما العقل فان إدراك ما في الافعال من حسن أو قبح ليس في طاقة جميع الافراد وليس من المعقول أن يعاقب الانسان على ترك ما لم يدرك حسنه، أو فعل ما لم يدرك قبحه بل العقل يقضي أن لا مؤاخذة على من لم يدرك ما في الفعل من حسن أوقبح، فلا حكم قبل ورود الشرع.

وأهل الاعتزال قالوا: إن الحسن بمعنى ترتب المدح والثواب، والقبح بمعنى ترتب الله والعقاب، كلاهما عقلى، فلا يفتقران إلى ورود الشرائع، بل العقل يستقل بادراكهما،

وإنما الشرائع تاتى مؤكدة للعقل فيما علمه ضرورة، كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو نظرا كحسن الصدق الفار وقبح الكذب النافع، أو تاتى مظهرة لما لا سبيل للغقل الى إدراكه ضرورة ولا نظرا، كوجوب صوم آخر يوم من رمضان وتحريم صوم أول يوم من شوال، لان للفعل في نفسه ـ مع قطع النظر عن الشرع ـ جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعلم مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعلمه ذما وعقابا.

ومن هنا قالوا بوجوب أشيا على الله تعالى فيوجبون بالعقل خلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة, وخلود الكافر وصاحب الكبيرة في النار ، وغير ذلك مما هو عندهم من باب العدل ومتفرع عن الحسن والقبح .

وبنا على هذا فانهم قسموا الافعال الاختيارية الى ما حسنه العقل، والى ما قبحه والى ما لم يقض فيه بحسن ولا قبح والله المتوى فيه الامران، فما حسنه العقل ان لحق الذم بتركه سموه واجبا سوا كان مقصودا لنفسه كالايمان بالله تعالى او لغيره كالنظر المفضى إلى معرفة الله تعالى. وإن لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا وما قبحه العقل إن لحق الذم بفعله سموه حراما، والا فمكروه، وما لم يقض فيه العقل بحسن ولا قبح او استوى فيه اللفع والضرر، سموه مباحا.

لذا قالوا في تعريفهما: الحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح والقبيح هو الفعل الواقع على صفة توجب الذم.

أدلة المعتزلة: احتج المعتزلة لما ذهبوا إليه بالادلة العقلية الاتية:

1 \_ إن الله حكيم، فيستحيل عليه إهمال المصالح فلا يأمر بها وإهمال المفاسد فلا يحرمها، فكل ما هو ثابت بعد الشرع ثابت قبله، إذ لو لم يثبت قبله لوقع إهمال المصالح والمفاسد . فالعقل عندهم أدرك ان الله حكم بايجاب المصالح وبتحريم المفاسد لكن ذلك عندهم يجب له تعالى لذاته لكونه حكيما، كما يجب له لذاته كونه عليما ومريدا.

2 - إنه لولا مراعاة المصالح والمفاسد لكان تخصيص الفعل المعين من بين سائر الافعال بالحكم المعين من بين سائر الاحكام ترجيحا بلا مرجح، فلما خصص بعضها بالايجاب وبعضها بالتحريم وبعضها بالاباحة دل على ان الايجاب لجلب المصالح ، والتجريم لدفع المفاسد والاباحة لعرو الفعل عنهما، أو لاستوائهما فيه، وذلك هو المطلوب .

3 \_\_ قالوا : إنا نعلم بالضرورة حسن الاحسان ، وقبح الاساء ، فيدرك العقل حكم الله في الاشياء من غير توقف على الشرائع فيثاب الناس على الفعل الحسن ويعاقبون على فعل القبيح .

والمعتمد من هذا الخلاف، ما عليه أهل السنة ، أما ما استدل به المعتزله من الادلة العقلية ، فقد ردت بما يأتي :

أما الدليل الاول فقد رد من وجهين:

أ \_ إن معنى كونه تعالى حكيما أنه متصف بصفات الكمال من العلم العام التعلق والقدرة العامة التأثير، والارادة النافذة ونحو ذلك من صفاته تعالى، لا بمعنى أنه تعالى يرعلى المصالح والمفاسد ، بل له تعالى أن يضل الناس أجمعين ، وان يهديهم أجمعين ، وان يفعل في ملكه ما يشا ، ويحكم ما يريد، فكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل ، والخلائق دائرون بين فضله وعدله .

ب ــ ان العالم حادث قطعا، فهو إما ان تكون فيه مصالح ام لا، فإن كانت فيه مصالح ام لا، فإن كانت فيه مصالح فقد أخر الله تعالى لا يهمل مصالح فقد أخر الله تعالى لا يهمل

المصالح وحينئذ لا يجزم العقل بثبوت الاحكام قبل الشرائع، ولا بمراعاة المصالح وان كان الله العالم ليست فيه مصالح ــ وقد فعل الله تعالى ما لا مصلحة فيه ـ فلا يكون العقل جازما بأن الله تعالى لا يفعل الا ما فيه مصاحة، بل يجوز عليه تعالى فعل لاحكمة فيه على رأيهم، وذلك يخرم قاعدة الحكمة بتفسيرهم، فهذا برهان قاطع على بطلان دعواهم.

واما الدليل الثاني فقد رد من طرف اهل السنة بتسليم مراعاة المصالح والمفاسد عند التشريع، لكن على سبيل التفضل منه تعالى، لا على سبيل الوجوب، فذلك الدليل لم يحصل لهم الا أصل المراعاة لاوجوبها ، وذلك ما يقول به اهل السنة .

وأما الدليل الدُّالَ فقد رد بأن ما يدرك بضرورة العقل من الحسن والقبح إنما هو الملاَّمة للطبع والمنافرة له، وذلك ليس محل النزاع، لأن النزاع إنما هو في إدراك العقل الثواب على الفعل الحسن، والعقاب على الفعل القبيح، وذلك ما لا يدركه العقل قطعا .

منشأ هذا الخلاف: مرجع هذا الخلاف الى رعاية مصالح العباد عند التشريع، بحيث يحيث يحيث حكم الله تعالى موافقا لما ادركه العقل، فلا ترد الشرائع بطلب قبيح، ولا بالنهى عن فعل الحسن، فأحكامه تعالى عند التشريع تنزل وفق ما تقتضيه مصلحة المكلفين، وهذه قضية مجمع عليها، وأمر متفق عليه عند جميع المسلمين، غير ان أهل السنة والاعتزال، قد افترقوا في شأن هذه المراعاة.

فأهل السنة قالوا: إن ذلك منه تعالى تفضل ورحمة بعباده، فله تعالى ان يضل الناس اجمعين، وأن يهديهم اجمعين، وأن يفعل في ملكه ما يشاء.

واهل الاعتزال قالوا: إن مراعاة مصالح العباد عند التشريع واجبة، لان داته الكريمة تقتضى ذلك فالله تعالى، لا يأمر الا بما فيه مصلحة، ولا ينهى الا عن ما فيه مفسدة.

ورد عليهم اهل السنة بأنه تعالى لو وجبت عليه مراعاة المصالح والمفاسد عند التشريع لادى ذلك الى نفى الاختيار عنه تعالى في افعاله، فيكون مكرها ولله تعالى منزه عن جميع النقائص، وإذا بطل الاكراه ثبت له الاختيار، وبطل الوجوب

فُثبت بهذا كله، ان الحسن، هو ما امر به، والقبيح هو ما نهي عنه، اما العقل فلا مجال له في ادراك شيء مما هو غائب عنه، وعلى الاخص ما يرجع الى شؤن الجزاء في الاخرة مما لا يعلم إلا من طريق السبع من الانبياء والرسل الكرام، عليهم الصلاة والسلام،

أركان الحكم: الحكم يستدعي حاكماً ، ومحكوماً عليه ، ومحكوما به ، فهي ثلاثة أركان الحاكم المحكوم عليه المكلف ، المحكوم به المكلف، وتفصيل الكلام على هذه الاركان ما ياتى:

الركن الاول الحاكم المكلف: قد اجمعت الامة الاسلامية على أنه لا حاكم ولا مكلف إلا الله تعالى، وأنه لا حكم إلا ما حكم به، ولا شريعة إلا ما شرعه. قال تعالى: (إن الحكم الالله يقص الحق وهو خير الفاضلين) وقال: (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أوليا قليلا ما تذكرون) وقال: (له غيب السموات والارض أبصر به وأسمع مالهم مدن دونه من ولى ولا يشترك فى حكمه أحد)

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الدالة على انفراده تعالى بالحكم والتكليف، وأنه لاحاكم غيره.

وهذا لا نزاع فيه بين جميع المسلمين بالاجماع ، وما ذهب إليه المعتزلة من ثبوت حكم الله تعالى بالعقل قبل ورود الشرائع فلا يعنون به أن العقل هو الحاكم ، بل يقصدون

منه ان العقل يدرك حكم الله في الاشياء قبل ورود الشرائع بنا منهم على وجوب رعاية المصلحة والمفسدة في الاحكام، كما تقدم ذلك مبسوطا.

الركن الثاني المحكوم عليه المكلف: اتفق العقلاء على ان شرط المحلف ان يكون عاقلا فاهما للتحليف، لان التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم كالجماد والبهيمة محال، ومن وجد له اصل الفهم لاصل الخطاب دون تفاصيله من كونه امرا أو نهيا ومقتضيا للثواب أو العقاب، ومن كون الامر به هو الله تعالى، وأنه واجب الطاعة، حيث يكون المأمور على صفة مخصوصة كالمجنون والصبي الذي لا يميز، فهو بالنظر الى فهم التفاصيل، كالجماد والبهيمة، بالنظر الى أصل الخطاب، فيتعذر تكليفه أيضا ، الا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق، لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب، كذلك يتوقف على فهم تفاصيله، واما الصبي المميز فانه وان كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز إلا أنه أيضا غير فهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى، وكونه متكلما مخاطبا مكلفا، ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى، وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التحليف، فضميته إلى غير المميز كنسبة غير المميز المميز إلى البهيمة فيما يرجع إلى فوات شرط التكليف.

ويندرج في هذا الحكم الغافل حين غفلته، والسكران حين سكره، والنائم حين نومه ففي تلك الاحوال لا يتعلق بهم التكليف، لفقدهم العقل الذي هو شرط أساسي في صحة التكليف، فجميع هؤلاء وهم: الصبي مميزا او غير مميز والمجنون كذلك ، والغافل، والنائم والسكران، يشتركون في عدم فهم التكليف ومعرفة ما يطلب منهم، فلو تعلق بهم التكليف في تلك الحالة، للزم عليه تكليفهم بما لا يعلمون. وهو من قبيل التكليف المحال.

والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: رفع القلم عن ثلاث: عن الصبى حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، والسكران حكمه حكم المجنون . وما يجب على هؤلاً من الغرامات والضمانات فمن باب خطاب الوضع الذي لا يشترط

فيه عقل ولا بلوغ ولا تمييز.

ويشترط أيضا في المصلف ان يكون قادرا على ما كلف به والعاجز لا يصح تكليفه شرعا لا بالفعل ولا بالترك ولانه ليس في ميسور طاقته وهذا الحكم يدخل فيه الملجأ كالملقى من شاهق على شخص يقتله بالوقوع عليه ولا مندوحة له عن الوقوع القاتل له فهذا لا يصح تكليفه بعدم الوقوع لمجزه عنه ولا بالوقوع لانه واجب فالملجأ إليه واجب الوقوع وضده ممتنع الوقوع ولا قدرة له على واحد منهما وأما امتناع تكليفه بعدم الوقوع فظاهر واما امتناع تكليفه بالوقوع الملجأ اليه فلان وقوعه متحقق لا محالة عبر أنه لم يصدر عنه امتثالا بل اضطرارا كحركة المرتعش فانه لا يصح تكليفه بالحركة ولا بعدمها لان حركته واقعة لامحالة الميست في كسبه وسكونه ممتنع لانه ليس في طوقه .

والمكره على الفعل حكمه كالملجأ إذا بلغ الاكراه حد الاضطرار، لان فعله للاكراه لا يثبث به الامتثال، ولا يمكن أن ياتي بضده حين الاكراه، فهو إن فعله فانما يفعله اضطرارا، كدركة المرتعش، وضده ليس في طوقه.

والدليل على ذلك قوله صلّى الله عليه وسلم : رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. والمراد منه رفع المؤاخذة، وهو مستلزم لرفع التكليف .

أما ما يلزم الملجأ والمكره أيضا من الضمان والغرامات فمن باب خطاب الوضع الذي لا يشترط فيه علم ولا قدرة

الركن الثالث المحكوم به: قد تقور أنه لا تكليف الا بالفعل، والافعال تنقسم الى قسمين: قسم داخل تحت طاقة المكلف، وقسم خارج عن طاقته.

القسم الاول كل ما يصح دخوله تحت طاقة المحلف من الافعال، سوا كانت دينية، كالايمان بالله تعالى وتخصيصه بأنواع العبادات من صلاة وحيام وحج وغير ذلك، أو دنيوية ، كالبيع والشرا والاجارة والزراعة وما الى ذلك، فجميع افعال العبد الداخلة تحت كسبه هي مناط التكليف بلا خلاف .

فالشارع، تفضلا منه تعالى لم يهمل افعال العباد ولا مصلحتهم في المعاش والمعاد، بل نظمها تنظيما دقيقا لمصلحتهم الدينية والدنيوية.

اما المصلحة الدينية فهي التمتع برضى الله تعالى وبنعيم الجنان في دار الخلد ، وغير ذلك .

واما المصلحة الدنيوية فهي ما يرجع إلى قيام حياة الانسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه اوصافه حتى يكون منعما فجائت الشريعة لتجرى المكلفين على اقوم طريق واهدى سبيل، ولتخرجهم عن دواعي اهوائهم، حتى يكونوا عبادا لله اختيارا، كما هم عباده اضطرارا واهدى تعالى: (وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين) وقال (أفمن كان على بيئة من ربه كمن زين له سوء عمله واتبعوا أهوائهم) وقال: (ولو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن) الى غير ذلك من الايات الدالة على حكمة التشريع.

وعلى هذا الاساس، تقرر أن الشارع لم يقصد من تكليف الانسان بما فيه نوع مشقة اعذاته إحراجه بصرفه عن دواعي نفسه، لان ذلك ـ وإن كان فيه نوع مشقة ـ إلا أنها لا تعتبر مشقة في العادة المستمرة، كما لا يسمى مشقة في العادة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع، لانه ممكن معتاد، لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل المعتاد في الغالب، بل ان أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك، فما تضمنه التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المحكلفين.

القسم الثاني الافعال التي لا تدخل تحت كسب المكلف وطاقته ، كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وإيجاد القديم او إعدامه وإيمان من علم الله أنه لا يومن والطيران في الهواء من الانسان او مشيه على الماء ونحو ذلك ، قد اختلفوا في جواز التكليف بها وعدم جوازه على التفصيل الاتي :

أقسام الممتنع. الافعال الممتنعة تنقسم الى ثلاثة أقسام ممتنع عقلا وعادة ــ ممتنع عادة فقط ــ ممتنع عقلا فقط، وحكمها ما ياتي :

1 ــ الممتنع عقلا وعادة ، ويسمى الممتنع الذاته ، كالجمع بين الضدين أو النقيضين في محل واحد، فالمختار من الخلاف بين الاشاعرة المجوزين والمعتزلة المانعين، انهيمتنع التكليف به.

2 ــ الممتنع عادة فقط، ويسمى الممتنع لغيره، كالطيران في الهوا من الانسان ومشيه على الما ، فحكمه حكم الممتنع لذاته من أن المختار فيه من الخلاف امتناع التكليف به ، مع الاجماع على عدم وقوعه.

3 ــ الممتنع عقلاً فقط، ويسمى الممتنع لغيره أيضا، كايمان من علم الله أنه لا يؤمن، فقد وقع الاجماع على جواز التكليف به ووقوعه، وهذا كتكليف كثيرين بالايمان ممن بلغتهم الدعوة، وعلم الله أنهم لا يؤمنون فماتوا وهم كافرون، كأبى جهل وغيره.

وإنما امتنع التكليف في الممتنع عقلا وعادة، أو عادة فقط لظهور الاستحالة للمكلفين، والله تعالى يقول: (لايكلف الله نفسا الا وسعها) بخلاف القسم الاخير فإن الاستحالة فيه خفية، لذلك جاز التكليف به لانه في وسع المكلفين بحسب الظاهر.

دلالة الاوامر والنواهي على اقتضاء فعل المكلف:الاوامر والنواهي وغيرها من الصيغ، كقوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) تدل على تكليف العبد بالفعل وطلبه منه.

أما الاوامر فلا خفا في دلالتها على اقتضا فعل المكلف وهي ظاهرة في ذلك غالبا.
وأما النواهي، فان دلالتها على اقتضا فعل المكلف فيها خفا كن النهى يقتضي الترك
وكون الترك فعلا، لا يخفى ما فيه من الفموض، لهذا جرى خلاف بينهم فى متعلق النهى، وفي
دلالته على اقتضا الفعل وتعلقه به على ثلاثة مذاهب :

1 - إن المحلف به في النهى الكف ، وهو فعل بمعنى الانتها ، وانصراف النفس عن المنهى عنه ، وذلك فعل يحصل بفعل الضد للمنهى عنه ، فالمقصود بالذات هو الانتها ، واما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام، وهذا الانتها وان كان أمرا اعتباريا لا تحقق له في الخارج، ولا يصح التكليف به لكونه عدما غير مقدور عليه، إلا أنه مقدور عليه باعتبار حصوله بفعل الضد .

2 ـ إن المكلف به في النهي هو نفس فعل الضد للمنهى عنه، وذلك مستلزم للترك الذي هو لازم للمطلوب بالنهى فيكون المكلف به في النهى على هذا المذهب والذي قبله، فعلاً.

3 - إن المحكف به في النهى غير فعل، وهذا المذهب قال به جماعة منهم أبو هاشم من المعتزلة ، حيث قالوا: إن المطلوب بالنهى هو الترك والترك لغة عدم الفعل ، فيقتضي النهى لانتفا الممنهى عنه، وهذا الانتفا وإن كان عدما غير مقدور للمكلف باعتباره في نفسه الا انه مقدور له باعتبار استمراره في العدم ، بان لا يشا فعله ، فالمطلوب بالنهى استمرار العدم، وهو مقدور عليه باعتبار عدم مشيئته.

فاذا قبل: لا تتحرك، فالمطلوب على الاول، الانتها من التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون، وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه الناشي من السكون، فبه يخرج المكلف من عهدة النهى على الجميع.

وقت تعلق الخطاب بفعل المكلف: قد جرى خلاف بين الاحوليين في وقت توجه الخطاب وانجاز تعلقه بفعل المكلف، على مذهبين:

أولاً – للجمهور قالوا: إن الامر يتعلق بالفعل قبل المباشرة له بعد دخول وقته الزاما, وقبله إعلاما، ثم اختلف الجمهور.

فذهب أكثرهم إلى ان التعلق الالزامي يستمر حال المباشرة، ولا ينقطع إلا بعد حصول جميع اجزاء الفعل، اذ الفعل حال المباشرة لم يحصل لبقام بعض أجزائه، كالصلاة، فان فعلها انما يحصل بعد الفراغ منها, لانتفائها بانتفاء جزء منها.

وقال إمام الحرمين والغزالى: ينقطع التعلق حال المباشرة، والا لـزم طلب تحصيـل الحاصل، ولا فائدة في طلبه، لانه محال.

ورد عليهما من طرف الاكثرين، بأن الفعل لم يحصل بعد ما لم تحصل جميع اجزائه فبطل القول بلزوم تحصيل الحاصل.

ثانيا \_ الخير الجمهور، منهم الامام الرازي، قالوا: إن الامر لا يتوجه بان يتعلق

بفعل المكلف إلزاما إلا عند المباشرة، واستداوا لذلك بأنه لا قدرة للمكلف على الفعل إلا حينئذ، فتعلق الامر بالفعل على وجه الالزام قبل المباشرة له، من التكليف بما لا يطاق ، وهو ممنوع

رد هذا المذهب. قد رد هذا المذهب من وجهين :

1 - إن القول بأن التكليف لا يتوجه إلا عند المباشرة يؤدى إلى نفي التكليف أصلاً لان المكلف يقول: لا أفعل حتى أكلف، والفرض أنه لا يكلف حتى يفعل، فيلزمه ان لا يتوجه عليه اللوم والذم، وأن لا يعاقب على عدم الامتثال.

2 \_ إن ألميتنع هو تكليفه بأن ياتي بالفعل مع عدم القدرة، لا تكليفه عند عدم القدرة بأن ياتي به عند القدرة ، لهذا قال الجمهور : الذي يعتمده التكليف هو الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والالات، لا القدرة بمعنى العرض المقارن .

ثم الخلاف في استمرار التكليف حال المباشرة، او انقطاعه، تظهر فائدته في مسائل فرعية، منها فرض الكفاية، فمن قال باستمراره، بنى عليه عدم سقوط الفرض عن الباقين الا بعد كمال المأمور به من عبادة او غيرها ومن قال بانقطاعه بنى عليه سقوط الاثم عن الباقين بالشروع فيه .

تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعى: الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وهو يتعلق بأمرين: الاول فعل المحلف، الثاني جعل الشيء سببا او شرطا في الحكم او مانعا منه، فانقسم الحكم باعتبار متعلقه الى قسمين أساسيين: الاول يدعا خطاب تحليف والثاني خطاب وضع وسمى الاول خطاب تحليف، لان الخطاب ورد فيه بالتحليف بالفعل مباشرة من غير واسطة، بخلاف القسم الثاني، فان الخطاب ورد فيه بوضع الشيء وجعله علامة على التحليف فليس فيه تكليف مباشرة، بل بواسطة الاسباب والشروط والموانع التي جعلها الشارع عالمة على التحليف، فلي التحليف، خان الشارع ربط احكامه بتلك الاسباب والشروط والموانع، وقال: اعلموا أنه مهما وجدت تلك العلامات الا وجد معها الحكم

النسبة بين خطاب التكليف وخطاب الوضع: خطاب التكليف وخطاب الوضع قد يجتمعان في شيء واحد، وقد ينفرد خطاب الوضع في شيء ويكون ما يترتب عليه من خطاب التكليف في شيء آخر، ولا يتصور انفراد خطاب التكليف عن خطاب الوضع، إذ لا تكليف إلا ومعه سبب او شرط، او مانع، فالنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.

مثال اجتماعهما في شيء واحد الزنى والسرقة والقذف وغيرها، فانها تعلق بها التكليف لحرمتها، وهي أسباب العقوبات المقررة شرعا، وكذا عقود البيع، فانها تعلق بها الوجوب او الندب او الاباحة، وهي اسباب انتقال الملك، وكذا الطهارة وستر العورة واجبان، فهما من خطاب التكليف: وشرطان في صحة الصلاة، فهما من خطاب الوضع، والنكاح واجب او مندوب او مباح، وهو سبب الاباحة ، والطلاق كذلك واجب او مندوب او مباح ، وهو سبب الاباحة ، والطلاق كذلك واجب او مندوب او مباح ،

مثال انفراد خطاب الوضع عن خطاب التكليف الزوال وجميع اوقات الصلاة أسباب لوجوبها. ورؤية الهلال سبب لوجوب صوم رمضان ، ودوران الحول سرط في وجوب الزكاة، والبلوغ شرط, والحيض مانع, وكلها ليس في فعله تكليف, وجميع ما يترتب على هذه الامور شيء آخر غيرها, فالوضع في شيء والتكليف في شي آخر،

ومما يفترق فيه خطاب التكليف وخطاب الوضع, أن خطاب التكليف يشترط فيه علم المكلف وفهمه وتمييزه وقدرته على ما كلف به وغير ذلك مما تقدم.

أما خطاب الوضع فلا يشترط في اكثر صوره علم ولا قدرة؛ ولا غير ذلك من الشروط المعتبرة في خطاب التكليف.

القسم الأول من الحكم خطاب التكليف: خطاب التكليف ينقسم باعتبار الاقتضاء التخيير إلى خمسة أقسام، لان متعلق الحكم الشرعي الذي هو فعل المكلف لا يخرج عن كونه مطلوبا او غير مطلوب، والمطلوب ينقسم الى مطلوب الفعل والى مطلوب الترك، ومطلوب الفعل اما مطلوب اليضا طلبا جازما او غير جازم، ومطلوب الترك اما مطلوب ايضا طلبا جازما، او غير جازم.

ثم إن الفعل المطلوب طلبا جازما هو الواجب ، وغير جازم هو المندوب ، والفعل المطلوب تركه طلبا جازما هو الحرام، وغير جازم هو المكروه، اما الفعل الغير المطلوب فهو المخير فيه، ويسمى المباح.

فالواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح , هي الاقسام الخمسة لمتعلق الحكم الشرعى, وهو فعل المكلف.

تعاريف اقسام متعلق خطاب التكليف .

أولها - الواجب، وهو لغة الثابت من كل شيء، مأخوذ من وجب الشيء وجوبا اذا ثبت، وياتي بمعنى السقوط، ومنه وجبت الشمس اذا سقطت، ووجب الحائط اذا سقط.

واصطلاحا كل فعل تعلق به خطاب الشارع، وطلبه من المكلف على وجه الالزام، بحيث يثاب على فعله ، ويعاقب على تركه، سواء كان من اعمال القلب كالايمان بالله، وبسائر صفاته، وبالرسل والملائكة وغير ذلك، وكالنية في أداء العبادات الواجبة او من أعمال الجوارح كسائر العبادات، قولية كانت او فعلية، من صلاة وصيام وحج وغير ذلك.

والواجب يرادفه الفرض في معناه المتقدم .

وفرقت الحنفية بينهما بان التكليف إن ثبث بدليل قاطع مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس، وان ثبت بدليل ظني كغبر الواحد والقياس ، فهو الواجب، ومثلوه بالوتر على قاعدتهم، والخلاف لفظى، لانه راجع الى الاصطلاح.

ثانيها \_ المندوب، وهو لغة المدعو اليه، واصله المندوب اليه، ثم توسع فيه بالحذف والاضمار .

واصطلاحا، ما طلب الشارع فعله من المكلف طلبا غير جازما، بحيث يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، ويسمى سنة، ونافلة، وتطوعا، ومستحبا، فهي ألفاظ مترادفة.

وهناك من فرق بين هذه الالفاظ بأن السنة ما واظب عليه النبي، والمستحب ما لم يواظب عليه، والتطوع ماينشئه الانسان باختياره، والمندوب صادق على الجميع.

ثالثها \_ الحرام، وهو لغة الممنوع، ضد الحلال.

واصطلاحا ما طلب الشارع تركه طلبا جازما ، بحيث يعاقب فاعله ؛ ويثاب تاركه امتثالا، والمراد من الفعل كل ما يصدر من الشخص، فيشمل حتى الاقوال، كالغيبة والنميمة وغيرها كما يشمل أعمال القلب كالحسد والحقد وما الى ذلك.

رابعها المكروه، وهو لغة ضد المحبوب.

واصطلاحا، ما طلب الشارع تركه طلبا غير جازم، بحيث لا يعاقب على فعله، ويثاب على تركه على الله على تركه على ان على تركه كما في قوله تعالى: (لا تسألوا عن أشيا ان تبدلكم تسؤكم) والقرينة على ان الكراهة ؛ قوله تعالى بعد ذلك : (وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن، تبدلكم عفا الله

عنها) ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: اذا دخل احدكم المسجد، فلا يجلس حتى يصلى ركمتين. وقوله: لا تصلوا في أعطان الابل، فانها خلقت من الشياطين.

خامسها - المباح، وهو لغة، الموسع من كل شيء.

واصطلاحا ، كل فعل اذن الشارع في فعله وتركه على السوام ، بحيث لا يتعلق بغمله ولا بتركه مدح ولا ذم، ومنه قوله تعالى : (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) وقوله تعالى : (واذا حللتم فاصطادوا) فالامر في الايتين للاباحة .

ثم إن الاقسام الاربعة الاولى التي دل عليها الاقتضاء، وهي : الواجب والمندوب والحرام والمكروه، لا خلاف بين الاصوليين في انها من متعلقات الحكم الشرعي التكليفي.

اما المباح، فقد وقع خلاف بينهم في كونه متعلقا للحكم او لا، فمن قال، انه متعلق الحكم الشرعي اعتبر اقسام الحكم الشرعي خمسة، ومن قال: إنه ليس متعلقا للحكم الشرعي اعتبرها أربعة وأخرج منها المباح.

وهذا الخلاف، مبني على الخلاف في تفسير المباح، فمن فسره بنفى الصرح، ونفى المحرج، ثابت قبل الشرع، قال، إنه ليس من متعلقات الحكم الشرعي، ومن فسره بالاعلام بنفى الحرج، والاعلام به، إنها يكون من قبل الشارع، قال: انه من متعلقات الحكم الشرعي. تقسيمات للواجب باعثمارات مختلفة

اولا \_ ينقسم الواجب باعتبار التعين وعدمه إلى قسمين: معين، وغير معين.

القسم الاول \_ الواجب المعين، وهو ما تعلق به خطاب الشارع على الخصوص من غير بدل ولا تخيير، وهذا كالصلاة والزكاة والصوم، وغيرها، ولا تبرأ ذمة المكلف منه الا بفعله بعينه وخصوصه -

القسم الثاني ـ الواجب الغير المعين، وهو ما طلب الشارع من المكلف فعله من عدة أمور، لطفا منه تعالى ورحمة بعباده، حيث سهل عليهم كثيرا من التكاليف، فجا خطابه متعلقا بأمرين فأكثر على ان يقوم المكلف بواحد منها، إما بالترتيب، بأن لا ينتقل من الاول الى الثاني الا بعد تعذر الأاني، ويسمى الثاني الا بعد تعذر الشاني، ويسمى الواجب المرتب، وإما بالتخيير بأن يختار المكلف واحدا منها حسب إمكانه، ويسمى الواجب المخير، وبذلك تنوع هذا القسم إلى نوعين: واجب مرتب، وواجب مخير.

النوع الأول ، ما تعلق فيه الخطاب بالامرين او الامور على الترتيب، بحيث يقتضي الحكم التعلق بالاول، ثم بالثاني بعد العجز عن الاول، وهكذا، وهذا كأكل المذكى، فانه جائز، ويجوز أكل الميتة، لكن بعد العجز عن المذكى وغيره، والمراد من جواز أكل الميتة، الاذن في ذلك، الصادق بالوجوب وغيره، ومثله الوضوء للصلاة، فانه مأذون فيه؛ ويجوز التيمم لها أيضا، غير ان التيمم، انما يجوز بعد العجز عن الوضوء، وكذا الترتيب الوارد في كفارة الظهار بقوله تعالى: (والدين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من اقبل ان يتماسا) فتحرير رقبة، وصيام شهرين واطعام ستين مسكينا، في كفارة الظهار، جاءت في الاية مرتبة، بحيث لا يعدل عن تحرير رقبة إلى الصيام الا بعد العجز عن التحرير، ولا يعدل عن الصيام إلى الاطعام إلا بعد العجز عن المجز عن الصيام، وهكذا كل حكم تعلق بفعلين او أكثر على الترتيب.

أنواع الواجب المرتب: الحكم الذي يتعلق بالامرين او الامور على الترتيب يتنوع الى ثلاثة أنواع ؛

1 - نوع يحرم فيه الجمع بين المرتبين كاكل المذكى والميلة ، فلا يجوز الجمع بينهما، لانه يحرم أكل الميلة عند وجود المذكى، وغيره،

2 - نوع يباح فيه الحمع بين المرتبين كالوضو مع التيمم, فأن من تيمم لخوف بطا البرا بسبب المرض، يباح له ان يتوضآ متحملا مشقة بطا البرا وان بطل تيممه بوضوئه معمنى الجمع بينهما ان يفعل الوضو مع قيام العذر المبيح للتيمم السابق وهذا معنى اجتماعهما، والا فان التيمم، يبطل بمجرد الوضو .

3 - نوع يسن فيه الجمع بين المرتبين كخصال كفارة الوقاع في رمضان، فانه يجب على المكلف اعتاق رقبة، فان عجز فصيام شهرين، فان عجز فاطعام ستين مسكيدا ، فالاطعام بعد العجز عن الحيام، ووجوب الصيام بعد العجز عن الإعتاق، ويسن الجمع بينها فينوى بكل واحدة الكفارة، وإن سقطت ظاهرا بفعلها أولا لان ذلك لايمنع ان يكون الفرض هو الثانية دون الاولى ، لكون ذلك حكم الله تعالى في الواقع ، أو لنحو خلل في الاولى.

النوع الثاني ما تعلق فيه الخطاب بالامرين او الآمور على وجه اليدلية, والتخيير بينها ويسمى الواجب المخير كالتخيير بين خصال كفارة اليمين الوارد في قوله تعالى ؛ (فكفارته, اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة) الخلاف في متعلق الخطاب في الواجب المخير : قد اختلف الاصوليون فيما يتعلق به الخطاب في الواجب المخير، على ثلاثة مذاهب :

المُذهب الاول، للفقها والاشاعرة قالوا: ان الوجوب يتعلق بواحد مبهم من اشيا معينة، والمراد بالواحد المبهم، القدر المشترك بينها، وهو المفهوم الكلى الذي يتحقق في اي جزئي من تلك الجزئيات المعينة، لصدقه عليها، والصادق على عدة أمور مشترك بينها لانه كلى لها، وهي جزئياته، وهذا القدر المشترك، الذي هو المفهوم الكلى شي واحد لا تعدد فيه، وإنما التعدد في محاله وجزئياته، فانه من المتواطئ، لوضعه لمعنى واحد صادق على افراده كالانسان، وليس موضوعا لمعان متعددة.

وإذا كان المراد بالواحد المبهم من امور معينة، هو المفهوم الكلى، الذي يتعلق به الوجوب كما ذكر ، استحال فيه التخيير ، لانه شي واحد لا تعدد فيه ، إنما التخيير في الخصوصيات وهي خصوص الاطعام مثلا، او الكسوة ، او الاعتاق ، فالذي هو متعلق الوجوب ، لا تخيير فيه، والذي هو متعلق التضمئه القدر لا تخيير فيه، والذي هو متعلق التضمئه القدر المشترك، إذ فاعل الاخص فاعل الاعم، لان الاخص يجب ان يتحقق فيه الكلى الاعم، ولا يأثم يترك بعضها إذ فعل البعض الاخر، لانه تارك الخصوص المباح ، فاعل للمشترك الواجب ، ويأثم بترك الجميع، لتعطيله المشترك بينها الذي هو الواجب .

فالقدر المشترك بين الخصال التى وقع التجيير بينها، تتعلق به احكام خمسة: 1 – الوجوب 2 – 2 يماتب ثواب الواجب إلا على القدر المشترك. 3 – 3 يماقب عقاب تارك الواجب إذا ترك الجميع، إلا على القدر المشترك. 3 – 3 ينوى أداء الواجب إلا بالقدر المشترك ، فالقدر المشترك هو متعلق الوجوب ، والثواب والعقاب وبراء الذمة ، والنية ،

المذهب الثاني المعتزلة، قالو: إن الامر بأشيا على التخيير بينها يقتضى وجوب الكل على التخيير، أنه لا يجوز, المكلف ترك على التخيير، أنه لا يجوز, المكلف ترك جميع الافراد, ولا يلزمه الجمع بينها، فمعنى تعلق الوجوب بالجميع عندهم، أنه يتعلق بجميع

الاشيا على وجه تبرأ ذمته بغمل البعض ، وهذا بعينه ، هو قول الفقعا والأشاع رة ، فلا خلاف في المعنى ، وهذا بعنى المعتزلة من أن العكلف إذا ترك الجديم ، فانه يعاقب على واحد منها لا على جديدها ، وإذا فعل الجديم ، فأنه يثاب ثواب الواجب على واحد منهما لا على جديدها ، وذاك محل اتفاق أيضاً بن الطرفين

دليل الفقها والأشاعرة: استدل الفقها والاشاعرة لما قالوه من أن الواجب واحد مبهم ، بأنه لا يخلو الأمر ، إما أن يقال بوجوب الجميع أو بوجوب واحد ، والواحد ، إما معين ، ولا جائز أن يقال بوجوب الجميع لوجوه :

1 \_ او كان التغيير موجبا للجميع ، لكان الأمر بعثق هبد من العبيد على طريق التخيير موجبا لعتق الجميع وهو باطل .

2 ... إن الواجب لا يجوز تركه مع القدرة عليه ، وفي هذا الموضوع بخلاف ذلك لأنه يجوز ترك بعض أفراد الواجب ، اذا وقع القيام بالبعض الآخر .

3 \_ انه او أتى بالجميع أو قرك الجميع ، فانه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع .

4 ـ انه او كان الجميع واجبا ، لنوى أدا الواجب في كل واحدة من الخصال ، اذا فعل الجميع ، وهو خلاف الاجماع .

ولا جائر ان يقال ، إن الواجب واحد معين ، إذ هم خلاف مقتضى التخمير ، وأنه يلزم أن لا يحصل الاجزاء بتقدير أدا غيره ، مع القدرة عليه ، وهـو خـلاف الاجماع . فلـم يهق إلا واحد مبهم .

المدهب الثالث يقول إن الواجب ممين عند الله تعالى غير معين عند المكافين وهذا المذهب ، ينسبه المعتزلة الى الأهاعرة ، والأشاعرة ينسبونه إلى المعتزلة ، اهذا يسمى عندهم بقول التراجم ، اأن كلا من الفريقين ، يرجم به الآخر ، وينسبه إليه ، فهو باطل باتفاق الفريقين . واستدل على بطلائه بوجهين :

1 \_ إن النكليف بمعين عند الله تعالى غير معين عند العباد، ولا طريق الى معرفته بعينه، من التكليف بالمحال .

2 \_ إن مقتضى التعيين عدم جواز العدول عن ذلك الواحد المعين ، ومقتضى التخييدر جواز العدول عنه إلى غيره ، والجمع بينهما من قبيل الجمع بين لنقيضين ، وهو محال ، فاذا ثبت احدهما بطل الآخر ، وحيث ان التخيير ، ثبت بالاجماع ، فيبطل التعيين قطعاً ، لأنه معما ثبت أحدد النقيضين ، إلا ويجب ارتفاع الآخر

أنواع الواجب المخير : يتنوع الواجب المخير إلى ثلاثة أنواع :

١ - نوع يحرم فيه الجمع بين الامور التي وقع التخيير بينها ، حكزويج المرأة من حفاين فان حلا منهما ، يجوز تزويجها منه بدلا من الآخر ، ولكن يحرم الجمع بينهما ، فلا يجوز أن تزوج منهما معا في عقد واحد ، أو بالترتيب ، ومثله ما إذا مات الامام الأعظم ووجد عدد من الافواد توفرت فيهم شروط الأهلنة والكفائة الامامة ، فللناس أن يختاروا واحداً منهم لينصبوه إماماً الا أنهم لا يجوز اهم أن ينصبوا أحداً زيادة على من اختاروه اولا .

2 - نوع يجوز فيه الجمع بين ما وقع فيه التخمير كستر العورة بثوبين فان كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الاخر, ويباح الجمع بينهما بان يجعل أحدهما فوق الاخر. 3 - نوع يسن فيه الجمع، كخصال كفارة اليمين الواردة في قوله تعالى: (فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون أهايكم او كسوتهم او تحرير رقبة) فان الوجوب تعلق بواحد من الاطعام او الكسوة او العتق وهي محصورة ومع التخيير فيها، فانه يسن الجمع ببنها باخراج الجميع .

ثانيا - ينقسم الواجب باعتبار تعين المكلف وعدم تعينه، الى قسمين: عينى وكفائي .

القسم الاول ـ الواجب العينى، ويسمى فرض عين، وهو المطلوب من معين مخصوص ، بحيث لا يقوم غيره مقامه في تأديته، ويأثم بتركه، وقد يكون عاما يشمل جميع المكلفيت كالصلوات الخمس، والصوم ونحو ذلك وقد يكون خاصا، لا يتناول إلا المعين المخصوص، كالتهجد والضحى وغيرهما من خصائص النبى صلى الله عليه وسلم.

القسم الثاني ـ الواجب الكفائي، ويسمى فرض كفاية، وهو المطلوب من غير معين كالجهاد ، وتعلم الفقه، وانقاذ الغريق ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والصلاة على الجنازة وغيرها من الواجبات التي لم يتعلق الخطاب فيها بمعين، بل تعلق بالمجموع ، بحيث إذا أتى بعض المكلفين بما كلفوا به سقط التكليف عن الجميع، فلا يأثمون.

وسمى الاول فرض عين، لان الخطاب ، تعلق فيه بمعين عام او خاص ، وسمى الثاني فرض كفاية ، لان فعل البعض فيه كاف في تحصيل المقصود منه ، والخروج عن عهدته ، فيسقط الخطاب فيه عن الجميع ، بخلاف فرض العين ، فلا يسقط التكليف فيه عن البعض بفعل البعض الاخر لانه مطلوب من كل عين بخصوصها.

ومما يفترق فيه فرض العين وفرض الكفاية ، ان فرض العين منظور فيه بالذات والاصالة إلى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين من المكلفين او من عين مخصوصة كالنبى صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته، وفرض الكفاية ، مهم يقصد حصوله من غير نظر بالاصالة والاولية إلى فاعله، بل المنظور إليه بالذات هو الفعل اما الفاعل ، فانه ينظر إليه تبعا لضرورة توقف الفعل على الفاعل وذلك كصلاة الجنازة، والامر بالمعروف وغير ذلك .

وسر تقسيم الواجب إلى فرض عين وفرض كفاية، ان الفعل، منه ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس، فان مصلحتها الخضوع لله تعالى، وهو متكرر بتكرر الصلاة، ومنه ما لا تتكرر مصلحته بتكرره كانقاذ الغريق، فانه اذا أخرج من البحر مثلا فالنازل الى البحر بعد ذلك، لا يحصل شيئا من المصلحة • فالقسم الاول جعله الشارع على الاعيان ، تكثيرا للمصلحة، والقسم الثانى على الكفاية، لعدم الفائدة في الاعيان .

افضل الفرضين: ذهب الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني، وامام الحرمين وأبو محمد الجويئي، إلى أن فرض الكفاية؛ أفضل من فرض العين، لان قيام البعض بفرض الكفاية، وفرض يصان به جميع المكلفين عن الاثم المترتب على تركهم، ففيه مصلحة لجميع المسلمين، وفرض العين، مصلحته خاصة، لانه إنها يصان به عن الاثم، القائم به وحده، ومن المقرر ان خادم المصلحة العائدة إلى مجموع الامة كالجهاد، وتعلم العلم والصلاة على الجنازة وغير ذلك مما توجه فيه الخطاب الى المجموع؛ أفضل من الذي يكد وبعمل التحصيل مصلحته الخاصة.

وذهب غيرهم إلى أن فرض العين أفضل الشدة اعتنا الشارع به حيث قصد حصوله من جميع المكلفين في الأغلب.

فالمذهب الأول نظر إلى المصلحة المترتبة على الفعل، وهي في الكفائي تشمل الفاعل، وغيره من جميع المحلفين، بخلاف العيني، فان مصلحته قاصرة على الفاعل وحده.

والمذهب الثاني ، نظر إلى أن المصلحة فيه تتكرر بتكرر الفعل ، فلذلك اعتنى به الشارع ففرضه على الاعيان ، تكثيرا للمصلحة ، بخلاف الكفائي ، فان المصلحة فيه ، لا تتكرر ، لذلك فرضه على المجموع ، وصح أن يقوم فيه البعض بالفعل بدلا عن الآخر .

#### مباحث خاصة بفرض الكفاية

المبحث الاول - في المطلوب بفوض الكفاية، قد اختلف الاصوليون في المطلوب بفرض الكفاية ، هل جميع المكلفين ، أو بعضهم ؟ على مذهبين :

المذهب الاول لابن الحاجب والآمدى وغيرهما، قالوا إن الطلب يتملق بالجميع، لكن يسقط بفعل البعض ، واحتجوا لذلك بثأثيم الكل عند الترك إجماعا ، واو تعلق بالبعض لما أثم الحكل.

المذهب الثاني للامام الوازي وغيره قالوا: إن الطلب يتعلق ببعض المكلفين واحتجوا للذاك ، وأدله لو تعلق بالجميع ، لما سقط إلا بفعل العكل . مع أنه يكتفي بحصوله من البعض .

والمعتمد من هذا الخلاف هو المذهب الاول ، الذي يقول : إن فرض الكفاية يتعلق بالجمهم ولكن يسقط بفعل البعيض ، والدليل على ذلك ، أن الاصل في الخطاب بالاحكام الشرعية أن يكون عاما ، لا يختص بمكلف دون مكلف المدم موجب التخصيص ، والايات الدالة على حكون فرض الحقاية على الكل ، جارية على هذا الاصل ، مثل قوله تعالى : (قاتاوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الآخر) واما الآيات الدالة على حكونه على البعض ، مثل قوله تعالى : (ولتحن منكم أمة يذعون الى الخير ويامرون بالمعروف) فهي على خلاف الاصل ، لذلك وجب تأويلها ، بأن فعل البعض مسقط للوجوب عن الجمهم ، لتوافق الاصل ، لان ما خالف الاصل وأمكن رجوعه إليه بالتأويل ، وجب تأويله .

أما ما احتج به أصحاب المذهب الثاني ، نقد رد ، بأن سقوط الطلب بفعل البعض ، إنما هو لحصول المقصود ، لان بقا طلب إنقاذ الغريق مثلا ، بعد القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل ، وهو محال .

المبحت الثانسي - إن الكفائي قد يصور عينيا في حانة ما إذا لم يوجد من يقوم بالعمل إلا فرد أو أفراد ، فيتعين حينتذ ، فالجهاد ، والافتا ، وولاية القضا ، والامر بالمعروف والنعبي عن المنكر واسعاف المرضى ، وانقاذ الغريق ، واطعام الجائع المشرف على العلاك ، وغيرها من المصالح والمرافق الاجتماعية ، الاصل فيها أن تكون على المحفاية ، ولكن إذا انعصرت مؤهلات القيام بتلك الاعمال في فرد او أفراد، تعين الواجب ، وصار فرض عين في حقهم بعد أن حان فرض حفاية .

المبحت الثالث - الفرض الكفائي ، إذا وقع الشروع فيه من بعض الافراد ، فقد اختلفوا في تعينه على من شرع فيه، وعدم تعينه على مذهبين :

المذهب الأول لابن السبكي ، تبما لابن الرافعة في مطلبه ، قال : إنه يتعين بالشروع فيه على الاصبح ، ومعنى تعينه ، انه يصير مثل فوض العين في وجوب إتمامه ، وإنما أم يجب الاستمرار في تعلم العلم ، لان كل مسألة مستقلة بنفسها ، منقطعة عن غارها .

المذهب الثاني للبارزى تبعا للغزالى، قال: لا يتعين بالشروع إلا الجهاد وصلاة الجنازة، أما غيرهما، فلا يتعين، لأن المقصود من فرض الكفاية حصوله في الجملة فلا يتعين على من شرع فيه وهذه المسألة، وإن تعرض لها الأصوليون، إلا أنها في الحقيقة، ليهمت من الأصول في شيء لأنها مسألة فقهية، لا ينبني عليها شيء في علم أصول الفقه .

ثالثنا مدينة من الواجب باعتباد تقديره وعدمه ، الى ثلاثة اقسام، ذلك أن الواجب، إما أن يكون مقدرا، أو غير مقدر ولا يمكسن تقديره، أو غير مقدر، ويصبح تقديره.

القسم الأول، الواجب المقدر، وهو ما عين له الشارع قدرا محدودا ولا تبرأ ذمسة المكلف إلا بادائه ، وذلك كالصلوات الخمس ، وصوم رمضان والزكاة، والديون المالية، وغير ذلك، وهذا النوع يجب على المكلسف أداؤه، وتعمر به ذمته ويجب عليه قضاؤه، لو تأخر عن وقت أدائسه .

القسم الثانى ، الواجب الذى لم يقدر له الشارع قدرا محدودا ، ولا يمكن تقديره وتحديده ، كمقدار السجود والركرع فى الصلاة ، واطعام الجائع ، والانفاق فى سبيل الله ، لأن المقصود بها دفع الحاجة فى كل واقعة بحسبها وهى تختلف باختلاف الأشخاص والأزمنية ، والأمكنة و بحسب ما تتسع له طاقة من وجبت عليه النفقة باعتبار درجة يسره ، فلذا لم يعين فيها الشارع قدرا محدودا مع عدم إمكان تحديدها .

وهذه الواجبات وإن طلبت من المكلف، إلا أنها لا تترتب في ذمته، فلا يجب عليه قضاؤها إذا فات وقتها، لأن الذي يترتب في الذمة، يجب أن يكون معلوم المقدار، أما المجهول، فلا تعمر به الذمة .

القسم الثالث، الواجب الذي لم يقدر له الشارع قدرا محدودا، إلا أنه يصبح تقديره فيصير محدودا إذا حكم به الحاكم أو وقع التراضي عليه، وذلك كنفقة الأبوين والاقاريب، ونفقة الزوجة ، فانها لم يرد من الشارع تحديد لمقدارها، غير أنها يمكن أن تقدر بحكمه الحاكم، أو بالتراضي على مقدارها .

وهذا القسم يشبه كلا من القسمين السابقين من جهة، فلم يتمعض للقسم الأول ولا للقسم الثاني، لذا اختلفوا قيه عسلى مذهبين:

المنهب الأول للحنفية، فانهم فصلوا فيه حيث الحقوم بعد تحديده والحكم بسه ، بالمتحدد وأعطوا له جميع أحكامه من ترتبه فسسى الذمة، ووجوب أدائه، ولو فات وقته، أمسا قبل تحديده والحكم به، فانهم ألحقوه بغير المحدد، فقالوا : لا تعمسر به الذمة، ولا يجسب قضاؤه إذا فات وقته

المذهب الثاني لجمهور الفقها، قالوا: ان هذا القسم يجب الحاقه بالمحدد فيترتب في الذمة، ويجب قضاؤه، إذا فات وقته مطلقا، سواء وقع تحديده وتعيينه بحكم الحاكم أو التراضي، أو لم يقع تحديده .

دابعا - ينقسم الواجب باعتبار وقته إلى ثلاثة أقسام: مطلق، مضيق، موسع .

القسم الأول ـــ الواجب المطلق، وهو الذي لم يقيده الشارع يوقت معين ومحدد من العمر، بل للمكلف أن يفعله متى شاء من أيام حياته، ويتنوع إلى نوعين :

النوع الأول ، ما للمكلف أن يفعله في أى وقت شاء، ككفارة الأيمان و نحوها فانها واحبة على التراخى، وكففاء رمضان لمن أفطن لعذر فعليه عدة من أيام أخر من غير تعيين زمان عند الحنفية، أما الشافعية، فانهم يوجبون القضاء في أثناء العام الذي وقع قيه الاقطار .

النوع الثانى ، الواجب المطلق الذى للمكلف أن يفعله متى شاء من عمره، ولكن إذا عزم على فعله، فلا بد أن يفعله فى أوقات معينة، كالحج، فانه واجب مطلق تعلق وجوبه بالمكلف مهما توفرت فيه شروط التكليف من غير تقييد بزمان ولا بوقت، فلا يلزمه أن يؤدى فريضة الحج فى هذه السنة، أو تلك، بل له أن يقوم به متى شاء، فهو مطلق عن التحديد بزمان، غير أنه إذا عزم على القيام بأداء فريضة الحج، فيشترط فى صحته أن يكون فى الأوقات المعينة ، فالزمان فى أداء الحج شرط لصحته، وليس سببا لوجوبه، لذا قال الأصوليون هنا: الوقت له جهات ثلاث، فهو ظرف للعمل، وهذا ضورى لكل فعل وهو شرط فى صحة الفعل كالوقيت بالنسبة إلى مناسك الحج، فلا يصح قبل أيامه أو بعدها . وهو سبب للوجوب كهخيول الوقت لوقت لوقت لوجوب الصلاة، فإن الصلاة لا تجب الا اذا دخل وقتها، أما الحج، فانه كان واجبا قبل ايام مناسك الحج، فلا دخل للوقت فى وجوب الحج، بخلاف الصلاة، والصيام مثلا .

القدسم الثانى ، الواجب المضيق ، ويسميه الحنفية ، المعيار، لأن الوقت الايزيد فيه ولا ينقص عن الفعل الذى وقع به التكليف ، وهو فعل تعلق به الوجوب ، وعين له فى الشرع وقت لا يسع معه غيره ، وجعله الشارع علامة على الوجوب حيث ربط الوجوب بدخول الوقت ، وجعله أمارة عليه ، وهذا كصوم رمضان ، فان دخول الوقت وهو شهر الصيام ، سبب فى وجوبه ، لقوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وانما كان هذا الواجب مضيقا، لأن وقته لا يتسع لغيره معه مما هو من نوعه فلا يتسع لصيام آخر معه ، حتى اذا نوى مطلق الصيام من غير تخصيص رمضان ، فانه لا يقع الاعن رمضان على ما عليه الحنفية ، بل ذهبوا الى أكشر من ذلك حيث قالوا: إنه لو صام فى رمضان ، ونوى بصيامه التطوع ، قانه يلغى تطوعه ، ويقع صومه عن رمضان ، لأن الوقت لا يتسع لغير رمضان ، فيلغى التطوع قطعا .

أما الجمهور، فانهم اشترطوا لصحة اعتبار صيامه فرضا عن رمضان تعيينه بالنية، وإلا فلا يصبح، وهذا هو المختار .

القسم الثالث ، الواجب الموسع، وهو الذي يكون فية وقت الفعل فاضلا عنه، بحيث يسع ذلك الفعل وغيره من جنسه، ويكون فيه الوقت سببا لوجوبه، وشرطا لأدائه، وهذا كالصلاة المفروضة، قان دخول الوقت سبب لوجوبها، لقوله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل) ووقت الصلاة ظرف لها ، وشرط لأدائها كصلاة الظهر مثلا ، فان وقتها يسع لها، ولصلوات أخرى كثيرة من نوعها .

وقد اختلف الأصوليون في الواجب الموسم من جهة الاختيار بين أجزاء الوقست أو ترتيبها على مذاهب:

المذهب الأول، للشافعية، قالوا: إن المكلف في الموسع، له أن يقوم بما كلف به في أي جزء من أجزاء الوقت، ومتى اتصل فعلمه بأي جز منه يكون صحيحا، وأداء له في وقته، فهو مخير في أن يفعله في أي جزء من أجزا الوقت، أولا، أو ثانيا، او ثالثا او أخيرا، إلا أنه إذا لم يقم به في أي جزء من انوقت ولم يبق إلا الأخير، فأنه يتعين عليه، ويصير كالمضيق، ويحرم عليه التأخير عنه، فهذا المذهب يعتبر أجزاء الوقت مخيرا بينها، وللمكلف أن يأتي بالفعل في أي جزء منها، كأنه قيل له: افعل في أول الوقت أو وسطه، أو آخره

المذهب الثانى، للمتكلمين ، وعليه أكثر الشنافعية، وأكثر المعتزلة ، وهــو اختيار الآمدى، قالوا: إن الجزء الأول من الوقت، هو الذي يتعلق به الوجسوب، ويكون سببا فــى التكليف، ويجب على المكلف إما الفعل حينئذ أو العزم على الفعل في الجزء الثانى، وهكــذا

الثانى والثالث، إلى الجزء الأخير من الوقت فيتعين حينئذ، ولا يجوز تأخير الفعل عنه. حيث يأثم المكلف بالترك، وهذا المذهب اعتبر أجزاء الوقت مرتبة، بحيث ، لا يعدل عن أول الوقت إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني، وهكذا .

وهذان القولان منتفقان على القول بالواجب الموسع، إلا أن الأول يرى أن المكلف مخير بين إيقاع الفعل فى أى جزء منه، فهو مخير بينها من غير شرط، كما أنه مخير بين أفراد الفعل فى الواجب المخير فى خصال كفارة اليمين مثلا، أما المذهب الثانى، قانه يعتبر أجزاء الوقت مرتبة، بحيث لا ينتقل من الجزء الأول إلى الثانى إلا بشرط العزم عليه ، وهكذا ، فاعتبره من قبيل الواجب المرتب، ومن هنا افترقا .

المذهب الثالث؛ لبعض الشاذمية ، قالوا: إن الوجوب يتعلق بأول الوقت وفعله فيه يكون أداء، فان أخره عن اول الوقت يكسون قضاء، ويلزمهم أنه يأثم بالتآخير وهو خسلاف الاجمساع .

المذهب الرابع، لبعض الحنفية، قالوا: إن وقت الوجوب هو آخر الوقت المحدد غير أنهم اختلفوا في وقوعه قبل ذلك، فمنهم من قال: إنه نفل يسقط به الفرض وقال الكرخسي منهم: المكلف، ان بقى بوصف التكليف الى آخر الوقت، كان فعله واجبا مسقطا للفرض، والا فنفل، وقد حكى عنه القول، بان الواجب يتعين بالفعل في أي وقت من الزمان المحدد.

وهذان المذهبان، متفقان على عدم القيسول بالواجب الموسع ، لأن الأول يعتبر وقست الوجوب، أول الوقت، وقبلة نفل .

والصحيح المعتمد من هذا الخلاف، ما عليه المذهب الأول من أن المكلف في الواجب الموسع، مخير في أن ياتي يما كلف به في أي جزء من الوقت المحدد، واحتجوا لذلك بما ياتي:

I ـ قال الله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمسس) ولفظ الآيمة عمام لجميم أجسزاه الوقت وكل جزء صالح لوقوع الواجب ، فيكون المكلف مخيرا في إيقاع الفعل في أي جميزه من الوقست .

2 ـــ الاجماع على أن إيقاع الصلاة في أى جزء من الوقت الموسع، يحصل به الاجزاء عن الواجب، ويستقط به الفرض، ولا يأثم المكلف بعد ذلك، لأن الفعل في كل جزء من الوقت قائم مقام الفعل في غيره من أجزاء الوقت.

3 .... إن الشارع، وسع الوقت على المكلف تفضلا منه تعالى حيث خيره بالأداء في أى جزًّ من الوقت، لذا لو أتى بالفعل فى أى جزء من الوقت ، لا يكون عاصيا إجماعا بينما التعيين عاول الوقت أو آخره تضييق عليه مناف لغرض الشارع من التخفيف، والتوسعة على المكلفين ومثله يقال أيضا في اشتراط الفعل في أول الوقت أو العزم عليه ، فهو وان كسان توسعة بحسب الظاهر، نظرا للتخيير بين الفعل والعزم عليه، إلا أنه تضييق من حيث اشتراط البدل، وهو العزم، وأيضا، فهو توسعة ، لم يات بها الشارع .

خامسا ينقسم الواجب، باعتبار وقت ايقاعه الى ثلاثة أقسام: آداء واعادة، وقضاء .

ـ الأداء، وهو إيقاع الؤاجب كله فى وقته المقدر له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت، لا يعلمها إلا الله تعالى، كالصلاة والصوم ، ويدخل فى ذلك إيقاع بعض الصلاة داخل الوقت وبعضها خارجه، بشرط أن يكون الواقع فى الوقت لا يقل عن ركعة، على ما عليه الامام الشافعي، لحديث الصحيحين، من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة، فيعطى لهذه الصلاة حكم الأداء، فكل عبادة واجبة، وقعت فى وقتها المقدر لها شرعا، تسمى أداء، ويكون صاحبها آتيا بالواجب كما أمر به.

2 ــ الاعادة، وهي إيقاع الصلاة في وقتها أيضا، لكن ثانيا، بعد إيقاعها أولا علسي خلل في فعلها، لفوات شرط من شروطها كالطرارة أو ركن من أركانها كالفاتحة، أو لخلل في كمالها، كمن صلى منفردا، ثم أعاد في الوقت مع جماعة اغتناما لفضيلة الجماعة وكذا من صلى بتيهم ثم وجد الماء وأعاد صلاته بوضوء، فهذه الصلاة توصف بالاعادة وتسمى معادة، نظرا لايقاعها ثانيا في وقتها بعد إيقاعها أولا .

3 ــ القضاء، وهو كل واجب وقع خارج وقته المقدر له شرعا، بأن أتى به المكلف بعد أن فات وقته وانقضى، ثم إن لم يقم به المكلف فى وقته لعذر من جنون أو نوم أو سفر أو حيض أو غير ذلك، فلا إثم عليه، وإنما يجب عليه استدراكه، وذلك هو الذى يسمى قضاء، أما إن لم يقم به تهاونا، فعليه إثم التأخير، ويجب عليه القضاء أيضا، استدراكا لما فات، لأن ذمته لا تبرأ إلا بالقيام ببدله .

دليل وجوب القضاء: أجمع الأصوليون على أن المكلف، يجب عليه قضاء ما لم يفعله من الواجبات في وقته، ولكنهم اختلفوا في دليل الوجوب على مذهبين:

الأول للجمهور من الشافعية وغيرهم، قالوا: إن القضاء، وجب بدليل جديد غير الدليل الآمر بالقيام بالفعل في الوقت المحدد له،

واستدارا لذلك بورود الأمر من جديد بوجوب القضاء، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها.

الثانى للحنفية، قالوا: إن دليل وجوب القضاء هو نفس دليل وجوب الأداء الذي يجب أن يستمر إلى ما بعد الوقت المحدد.

واستدلوا لذلك ، بمأن الذمة متى شغلت بالواجب المؤقت لقيام السبب لنم تفريقها بالأداء، فأن لم يتيسر الأداء لفوات الوقت، سواء كان لمسدر أو لغير عدر فأن الذمسة، تبقى مشغولة، ويجب تفريقها بالقضاء .

#### حكم الفعل الذي لا يوجد الواجب المطلق إلا به .

هذا المبحث يعبر عنه الاصوليون تارة بمقدمة الواجسب، وتارة بوسيلة الواجسب ويتصدون بذلك معنى واحدا، وهسو ما يتوقف عليه الواجسب بعد تحقق وجوبسه من الاسباب والشروط.

ثم إن الواجب يتوقف على وجود الأسباب والشروط وانتفاء المواتع من جهتين؛ من جهلة وجوده وصحة إيقاعه .

أما ما يتوقف عليه الواجب من جهة وجوبه، فقد أجمع المسلمون على أن ما يتوقف عليه وجوب الواجب من وجود الأسباب والشروط وانتفا الموانع، لا يجب على المكلف تحصيله الجماعاء ومراجع هذا إلى خطاب الوضع السدى سيائى تفصيل القول فيه لدى الكلام على المنتاع الثاني من الحكم الذي هو خطاب الوضع.

وأما ما يتوقف عليه الواجب من سهة وجوده وصحة إيقاعه من الأفعال بعد تحقيق وجوبه، فهو موضوع هذا المبحث، وينحصر الكلام عليه في ثلاث صور: الآولي أن يكون مسا يتوقف عليه الواجب غير مقدور للمكلف، الثانية أن يكون مقدورا له، إلا أن وجوب الواجب

مقيد به، الثالثة، أن يكون مقدورا له أيضا، إلا أن وجوب الواجب غير مقيد به، وتفصيل أحكام. هذه الصور، ما ياتي:

الآولى سد غير المقدور عليه المعجوز عنه، الذى يتوقف عليه وجود الواجب، لا يجمع على المكلف تحصيله، بناء على نفى التكليف بما لا يطاق ، ومنه توقف صحة الجمعة بعد وجوبها على حضور الامام، والعدد الكافى من المصلين، فانه ليس فسى مقدور العبد ، فلا يجب عليه تحصيله .

الثانية ــ المقدور عليه المقيد وجوب الواجب به، لا يجب أيضا على المكلف تحصيله، كأن يقول الشارع مثلا: إذا توضأت فصل، وكأن يقول السيد لعبده: إذا نصب السلم فاصعد الى السطح، فالايجاب هنا مقيد بالشرط، ومع أنه مقدور للمكلف، ولا يتحقق وجود الواجب الا به، فلا يجب على المكلف تحصيله إجماعا.

الثالثة ـ المقدور الذي يتوقف عليه وجود الواجب المطلق، وهذه الصورة تتكون من ثلاثة قيود:

- I ... أن يرد من الشارع أمز مطلق بايجاب شيء.
- 2 ــ أن يشبت من خارج أن ذلك الواجب يتوقف على شبيء آخر .
  - 3 أن يكون المتوقف عليه مقدورا للمكلف.

مثال ما اجتمعت فيه هذه القيود، قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة) فان ايجاب الصلاة مطلق لم يقيد بقيد، وقد ثبت أن الصلاة يتوقف وجودها على الطهارة ، لأنها شرط صبحة في الصلاة والطهارة في مقاور المكلفين، وكل ما ثبت بنص الشارع أو بالاجماع أنه سبب أو شرط في وجوب الواجب، ثم يرد نص مطلق موجب للمسبب أو المشروط ، من غير تقييده بسببه أو شرطه، فهو داخل في هذه الصورة.

أما لو لم يعلم من الشارع، توقف المشروط كالصلاة على الشرط كالطهارة، فلا نزاع في عدم وجوب الشرط، فلو قال الله تعالى، صلوا ابتداء، صلينا بدون وضوء حتى يرد دليل على اشتراط الطهارة .

وهذه الصورة هي التي جسري فيها الخلاف بين الأصوليين على مذاهب:

I -- للأكثرين يقول: إن الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به، واجب بوجوب الواجب، فالدليل الدال على وجوب المسبب أو المشروط، يدل أيضا على وجوب سببه أو شرطه، سواء كان السبب شرعيا، كالصيغة للاعتاق الواجسب، أو عقليا كالنظر المحصل للعلم الواجب، أو عاديا، كحز الرقبة بالنسبة للقتل الواجب، وسواء كان الشرط شرعيا ، كالوضوء للصلاة أو عقليا وهسو الذي يكسون لازما للمأمسور به عقلا ، كتسرك إضداد المأمور به، أو عاديا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه في الوضوء، فهذا المذهب ، يرى أن التكليف بالشيء يقتضى التكليف بما لا يتم الا به، فهو واجب بوجوبه .

2 ــ للأقلين، يقول: إن ما يتوقف عليه الواجب، لا يجب بوجوبه، فالدليل الدال على وجوب الواجب، لا يدل على وجوب وسيلته من سبب أو شترط، واستدلوا لذلك بأن الأمر ما اقتضى إلا تحصيل المقصود، أما الوسيلة، فلا، لأن الدال على الواجب ساكت عن ما يتوقف عليه من الوسيلة .

3 .... يقول بالتفصيل بين السبب و الشرط، فان كان ما يتوقف عليه الواجب سبباء فانه، يجب بوجوب المسبب، لأن المسبب شديد الاتصال بمسببه، لـذا يؤثر فيه بطرفي

الوجود والعدم ، فيلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، بخسلاف الشرط، فلا يجسب بوجوب مشروطه، كالطهارة للصلاة، لأن الشرط لا يؤثر إلا بطرف العدم دون الوجود، إذ يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا عدمه .

والمعتمد من هذا الخلاف، هو المذهب الأول الذي عليه الأكثرون، والدليل على ذلك، أن التكليف بالمسبب أو المشروط دون سببه أو شرطه محال من وجوه:

ت إنه إذا كان مكلفا بالمشروط، لا يجوز له تبركه، وإذا لم يكلف بالشرط، جاز له تركه، ويلزم من جواز ترك الشرط جواز ترك المشروط، فيؤدى إلى المحكم بعدم جواز ترك المشروط، وبجواز تركه، وذلك جمع بين النقيضين وهو معال.

2 بسانه إذا لم يكن مكلفا بالشرط ، يكون الانيان بالمشروط صحيحا، لأنه أنسى بجميع ما كلف به، فلا يكون الشرط شرطا ، مع أنه ثبت بالاجماع أنه شرط، وذلك جمع بين النقيضين أيضا .

3 - ان الأمر بالشيء لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه ، لكان ذلك تكليفا بالفعل ولو في حال عدمه، مع أن الفعل في تلك الحالة، لا يمكن وقوعه، لأن المشروط يستحيل وجوده حين عدم شرطه، فيكون التكليف بـــه إذ ذاك تكليفا بالمحال.

وبهذا يبطل جميع ما ادعاه الأقلون، لأن الدليل الذال على وجوب الواجب ، وإن مسكت عما يتوقف عليه وجود الواجب من سبب أو شرط، ولم يدل عليه صراحة، إلا أنه يدل عليه التزاما، كما يبطل ما ادعاه أصحاب المذهب الثالث من التفصيل .

وبناه على مذهب الأكثرين الذي هو المعتمد، فإن مقدمة الواجب تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول ـ ما يتوقف عليه وجود ذات الواجب ، اما شرعا كالوضوء للصلاة اذ العقل لا مدخل له في ذلك، وإما عقلا كالسير إلى الحج ونحو ذلك.

القسم الثاني ــ ما يتوقف عليه العام بوجود الواجب ، لائفس وجوده ، وهذا القسم تندرج تحته فروع كثيرة منها:

ت ــــ إن من ترك صلاة من الخمس، ونسى عينها، فانه يلزمه أن يصلى الخمس، لأن العلم بقضاء المتروكة، لا يحصل إلا بعله الأنيان بالخمس، فالأربعة مقدمة الواجب، لكن هذه المقدمة، لا يتوقف عليها وجود الواجب، بل العلم بوجوده .

2 ــ لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية ، حرمنا ، ويجب الكف عن وطفهما معا إحداهما لكونها أجنبية ، والأخرى لاشتناهها بالاجنبية، فالكف عن الأجنبية واجب ، لكن لا يحصل العلم به إلا بالكف عن الزوجة ،

3 \_\_ من قال لزوجتيه: إحداكما طالق، حرمنا معا، إلى وقت النيان، تغليبا لجانب الحرمة إذا لم ينو إحداهما على التعييسين، لانه إذا وقع الطلاق على إحداهما مبهما، احتمل كل منهما الحل والحرمة، وقد قال صلى الله عليه وسلم: ما اجتمع الحلال والحرام، إلا وغلب المحرام الحلال. فيحرم كل منهما قبل البيان، فالكف عن إحداهما واحب، ولكن لا يحصل العلم بدات الواجب إلا بتزك وطء الأخرى.

### القسم الثاني من الحكم، خطاب الوضع :

تعريفه، هو الخطاب النفسى الأزلى القائم بذاته تعالى الوارد بكسون الشيء سببا أو شرطاء أو مانعا. وإنما نسمى خطاب وضع، لأن الخطاب ورد بوضع الشيء وجعله علامة على

التكليف، ولأن متعلق الخطاب وهو الكون المذكور، بوضع الله تعالى وجعله، كانه قال: اذا وقع هذا في الوجود، فاعلموا أنني سحكمت بكذا، فهو شيء وضعه الله في شرائعه، ولم يأمر به عباده، ولا أناطه بأفعالهم من حيث هو خطاب وضع.

ها تتوقف عليه الأحكام الوضعية: الأنعال الواقعة في الوجود النسى تتوقف عليها الأحكام، تنقسم إلى قسمين: أحدهما ما كان خارجا عن مقدور المكلف، ثانيهما، ما يصبح دخوله تحت طاقته.

القسم الأول ــ وهو ما كان خارجا عن مقدور المكلف، قد يكسون سببا، أو شرطا .

فالسبب مثل كون الاضطرار سببا فسى إباحة الميتة، وخوف العنت سببا فسى نكاح الاماء، وزوال الشمس ، أو غروبها أو طلوع الفجر أسبابا في إيجساب تلك الصلوات ، وما أشبسه ذلك .

والشرط مثل كون دوران العول شرطا فسى إيجاب الزكساة ، والبلوغ شرطا فسى التكليف، والقدرة على تسليم المبيع شرطا فى صحة البيع، والرشد شرطا فى دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطا فى صحة الثواب والعقاب وغير ذلك .

والمانع، مثل كون الحيض مانعا من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات. وأداء الصيام، والجنون مانعا من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك .

القسم الثاني ــ ما يصبح دخوله تحت طاقة المكلف، ويكون أيضا سببا أو شــرطا

أما السبب، فمثل كون النكاح سببا في حصول التوارث بين الزوجين، وحليسة الاستمتاع وتحريم المعاهرة، والذكاة سببا لحلية الانتفاع بأكل المذكسي، والسفر سببا فسي إياحة القصر والفطر، والزني ، وشرب الخمر والسرقة، والقذف، أسبابا للعقوبات المترتبة عليها، وما أشبه ذلك فان هذه الأمور، وضعت أسبابا لشرع تلك المسببات.

واما الشرط، فمثل كون النكاح شرطا في وقوع الطلاق، وفي حليسة مراجعة المطلقة ثلاثا، والاحصان شرطا في رجم الزاني، والطهارة شرطا في صحة الصلاة، والنيسة شرطا في صحة العبادات فان هذه الأمور، وما أشبهسها، كلها شروط معتبرة ربط بها الشارع صحة تلك الأعمال.

وأما المانع، فمثل كون تكاح الأخت مانعا من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً مسن نكاح عمتها وخالتها ، والأبوة مانعة من القصاص من الأب، والايمان مانعا من القصاص للكافر والكفر مانعا من الارث، ومن قبول الطاعات، وما أشبه ذلك .

اجتماع السببية، والشرطية، والمانعية في أمر واحد: قد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سببا وشرطا ومانعا ، باعتبارات مختلفة، كالنكاح، فقد ذكسر سببا وشرطا ومانعا ، والمعارات مختلفة، كالنكاح، فقد ذكسر سببا وشرطا ومانعا وكالايمان ، هو سبب في الثواب، وشرط فسسى وجوب الطاعات وصبحتها، ومانع من القصاص للكافر، غير أنها لا تجتمع في شيء واحد لحكم واحد، فاذا وقع شيء سببا لحكم، فلا يكون شرطا في نفسه، ولا مانعا منه، لما في ذلك من الندافع ، وانها يكون سببا لحكم وشرطا لآخر، ومانعا من آخر ،

خطاب الوضيع لا يشنتوك فيه علم ولا قدوة : خطاب التكليف ، يسترط فيه علم ولا المكلف وقدرته وغير ذلك من الشروط، أما خطاب الوضيع، فلا يسترط في أكثر صوره علم ولا

قدرة، نعو التوارث بالانساب فان الانسان إذا مات له قريب، دخلت التركة في ملكه، وإن لم يعلم ولا كان ذلك بقدرته، وكذا يطلق بالاعسار بالنفقة، وإن كان الزوج مجنونا غير عالم، وعاجزا عن النفقة، وكذا يجب الضمان بالاتلاف وإن لم يعلم المتلف ما أتلفه، لكونه غافلا أو مجنونا أو لا قدرة له على التحرز من ذلك .

ثم إن عدم اشتراط العلم والقدرة ليس عاما في خطاب الوضع؛ بل هذا شانه حتى . يعرض له ما يوجب الاشتراط، ولذلك اشترط في بعض الأسباب العلم والقدرة، منها:

I \_\_ ما فيه جناية تسبب العقوبة كالزنى، وشرب الخمر، والقذف، ونحو ذلك؛ فانقواعه الشرع، تقتضى أن لايعاقب من لم يقصد المفسدة ولم يشعب بها إذا وقعت بغير كسبه، ولذا اشترط فى كل سبب هو جناية، العلم والقدرة، فلا عقاب على من لم يقصد إلى شيء من ذلك، وإنما وجب الضمان فى الاتلاف، لأن الاتلاف، وإن كان جناية، إلا أنه ليس بسبب عقوبة، لأن الغرامة جابرة لا زاجرة، والعقوبة لا تكون إلا زاجرة .

2 ــ ما هو أسباب انتقال الأملاك في الأعيان والمنافع والأبضاع، فانه يشترط في هذه الأسباب العلم والرضى، لقوله صلى الله عليه وسلم: لا يحل مال امرى مسلم إلا عن طيب نفسه، فكان ذلك أصلا في انتقال الأملاك في الأعيان والمنافع والأبضاع، لهذا اشترط فيه العلم، لأنه شرط في الرضى .

اقسام خطاب الوضع: ينقسسم خطاب الوضع إلى خمسة أقسام، ثلاثة منها متفق عليها، وهي: السبب والشرط والمانع، واثنان منها مختلف فيهما، وهما: الضيحة والبطلان.

إن خطاب الله تعالى متعلق بالكون المذكور، والكون متعلق بالشيّ، وهو المنقسم إلى الاقسام المذكورة: السبب، الشرط، المانع، الصحة، والبطلان، فتقسيم الخطاب إنسا هو باعتبار متعلق متعلقه، الذي هو الشيّ، وذلك من باب تقسيم الكلي إلى جزئياته، إذ يصدق على كل واحد من هذه الأقسام، أنه خطاب وضع، فيقال: الخطاب الوارد بكون الشيّ سببا لحكم، خطاب وضع، والوارد بكون الشيّ شببا لحكم، خطاب وضع، والوارد بكون الشيّ شرطا لحكم، خطاب وضع وهكذا .

القسم الأول السبب : وهو في اللغة، كل ما يمكن التوصل به إلى المقصود ومنسه مسمى الحبل سببا، والطريق سببا، لامكان التوصل بهما إلى المقصود .

وفى الاصطلاح، وصف ظاهر منضبط يرتبط به الحكم وجودا وعدما، بحيث يوجدالحكم مهما وجد السبب، وينتفى بانتفائه، كالزوال لوجوب الظهر، والاضطرار لاباحة أكل الميتة، والسفر لاباحة القصر والفطر في رمضان ، والعقود لانتقال الأملاك.

وهكذا جعل الشارع تلك الأسباب وغيرها علامات على الأحكام المترتبة عليها وجودا وعدما، لهذا كان السبب، هو الذى بحيث يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته، بقطع النظر عن العوارض الخارجية، كما إذا عارض السبب مانع كالدين المانع من وجرب الزكاة بسبب النصاب، أو عدم السبب كالزني، ولكن قام سبب آخر مقامه كالقذف، فذلك كله لا يخرج السبب عن ماهيته.

القسم الثاني، الشيوط: وهو في اللغة إلزام الشيء والتزامه .

وفى الاصطلاح، كل ما يتوقف عليه الحكم، ولا يصبح بدونه، ومهما فقد إلا ويفقد الحكم، بحيث يلزم من تخلفه تخلف الحكم في جميع الحالات، أما إذا وجد الشرط فيمكن أن يوجد المشروط إن وجدت بقية الشروط، وتحقق السبب وانتفت الموانع، وإلا فلا، لهذا قالوا: الشرط، ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

توعا الشموط : يتنوع الشرط إلى نوعين: شرط السبب، وشرط الحكم.

I ... شرط السبب، وبه يعتبر سبباً لترتب الحكم عليه، كالاحصان، شرط في اعتبار الزنى سبباً للرجم، والعمد العدوان، شرطان في اعتبار القتل سبباً موجباً للقصاص، ودوران الحول، شرط في اعتبار النصاب سبباً لوجوب الزكاة.

2 ــ شرط الحكم، وهو ما ياتي مكملا للحكم، وبه يعتبر صحيحا شرعا، كالطهارة شرط في صحة الارث، فاذا فقدت الطهارة، في صحة الارث، فاذا فقدت الطهارة، لا تصبح الصلاة، واذا فقد موت المورث أو لم تتحقق حياة الوارث، لا يصبح الارث والصحة فيهما حكم شرعي .

القسم الثالث، المانع: وهو في اللغة العائق، وكل ما يكف عــن الشيء ويجمسع على موانع .

وفى الاصطلاح، كل وصف ظاهر منضبط يمنع وجوده من اعتبار السبب ومن تحقق التحكم، لذا قالوا فيه: المانع، هو الذى يلزم من وجوده عدم اعتبار السبب أو النحكم ، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم .

نوعا المانع. يتنوع المانع إلى ثوعين :مانع السبب، ومانع الحكم.

I ... مانع السبب، كل وصف يلزم من وجوده عدم الاعتداد بالسبب كالدين، فانه يمنع من وجوب الزكاة على مالك النصاب، مع أن ملك النصاب سبب في وجوبها، وكالحرية، فانها تجعل بيع الحسر عديم الفائدة والاعتبار، فالبيع الذي هو سبب الملك لم يعتد به لمانع الحرية، لذا لا يترتب أثره عليه وهو الملك .

2 ــ مانع الحكم، وهو كل وصف يترتب على وجوده عدم وجود الحكم، ولو وجد السبب وتوفرت الشروط، كاختلاف الدين بين الوارث والمورث، فانه مانع من الميراث مع قيام السبب وهو القرابة أو الزوجية، وكذا الأبوة، فانها مانعة من القصاص من الأب، مع قيام السبب، وهو القتل العمد العدوان، وتوفر الشروط ومثلهما الحيض مائع من وجوب الصلاة ، وإن قام السبب وهو دخول الوقت، وتوفرت الشروط.

الشك في السبب والشرط والمانع: قد تقرر عند الأصوليين أن كل مشكوك فيه يجب إلغاؤه شرعا، ويعتبر معدوما، وبناء على هذه القاعدة، فان الشك في السبب موجب لإلغائه، فمن شك في طلاق زوجته، والطلاق سبب في زوال العصمة لا يعتبر هذا السبب، لأنه يجب استصحاب العصمة الى أن يتحقق ارتفاعها ، وكذا الشك في زوال الشمس ، لا يثبت معه وجوب الظهر حتى يتحقق السبب الذي هو الزو ال ومثله يقال في الشك في وجود الشرط، فان الشك فيه موجب لالغائه، فالشك في الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة، موجب للغائها فليس للمكلف أن يقدم على الصلاة مع شكه في شرطها، وهكذا الحكم إذا وقع الشك في المانع، فمن ثبت إسلامه ثم وقع الشك في كفره سو والكفر مانع من الارث سوجب إلغاء هذا المانع المشكوك فيه، والحكم بالتوريث استصحابا للحالة الأصلية حتى يتحقق ما يرفعها .

القسم الرابع الصحة : وهي لغة مقابل السقم، وهو المرض .

وفى الاصطلاح، تطلق على المعاملات و العبادات ، ثم اختلف فسى تعريف الصحسة على الاطلاقين .

فقال المتكلمون في تعريفها: الصمحة موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع. بمعنى أن الفعل الذي يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه الأركان والشروط، وتسارة مخالفا لعسدم

استجماعه ذلك، سواء كان في المعاملات كالبيع والاجارة والنكاح وغيرها ، أو في العبادات كالصلاة والصيام وغيرهما، فالصحة فيه موافقته أوامر الشرع.

إماً ما لا يقع إلا صبحيحاً، كمعرفة الله تعالى، فلا توصف بالصبحة إذ لو وقعت مخالفة للشرع، لكان الواقع جهلا لا معرفة ، فالموافقة في مثل ذلك ليست من مسمى الصبحة .

وعرف الفقهاء الصحة في المعاملات بمثل ما عرفها به المتكلمون، وخالفوهم فيما يرجع الى معناها في العبادات حيث قالوا: الصحة في العبادة اسقاط القضاء.

إذا فلا خلاف بين المتكلمين والفقهاء في أن معنى الصحة في العقود موافقتها لأوامسر الشرع، وأنالعقد المتصف بالصحة يترتب عليه أثر الصحة كحل الانتفاع بالمبيع البيع، والاستمتاع في النكاح وغير ذلك .

إنما الخلاف بينهم في معنى الصعحة في العبادات؛ حيث يرى المتكلمون أن الصحة فيها كالصحة في العقود، وهي الموافقة لأوامر الشرع، ولو بحسب ظن المكلف، فمن صلى مع ظن المهارة، وهو بخلاف ذلك فصلاته صحيحة.

ولكن الفقهاء يرون أن الصحة في العبادة، إسقاط القضاء، فمن ظن أنه على طهارة، وصلى، فلا تصح صلاته، إذا كان في الواقع على غير طهارة، حيث إن صلاته لم تسقط القضاء لعدم موافقتها لأوامر الشرع في نفس الأمر والواقع ،

ومبنى الخلاف في هذه المسألة، على أن الموافقة لأوامسر الشرع عند المتكلميسن ، يعتبرونها بالنظر لما في ظن المكلف، بينما الفقهاء يعتبرونها بالنظر إلى نفس الأمر، فكانت صديحة التي لم توافق الواقع صحيحة عند المتكلمين، غير صحيحة عند الفقهاء .

الخلاف لفظى. قال القرافى: اتفق الفريقان على جميع الأحكسام، وإنما الخلاف فسسى التسمية، فقد اتفقوا على أنه موافق لأمر الله تعالى، وأنه مثاب، وأنه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع على الحدث، وأنه يجب عليه القضاء إذا اطلع عليه وإنما اختلفوا فى وضع لفظ الصحة، هل هو موضوع لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أو لم يجب، أو لما لا يمكسن أن متعقبه قضاء.

ومذهب الفقهاء السب باللغة، قان الآئية إذا كانت صحيحة من جميع الجهات إلا من حجهة واحدة، لا تسميها الغرب صحيحا ما لا كسر فيه البتة بطريق من الطرق، وهذه الصلاة مختلة على تقدير الذكر، فهى كالآئية المكسورة من وجه .

الاَجْزَاء ، الاَجْزَاء شَمْديد الالتباس بالصيحة ، فهما في العبادات الواجبسة مترادفان ويجرى في الأجزاء ما جرى من الخلاف في الصيحة بين المتكامين والفقها سواء بسواء .

ولكن يختلف الإجراء عن الصحة في أسرين:

ـــ تـــــ العقود توصف بالصحـــة ولا توصف بالاجزاء .

2 ـــ المنوافل توصف بالصيحة ولا توصف بالاجزاء .

القسم الخامس البطلان: البطلان لغة الفساد والسقوط .

واصطلاحا، يطلق في مقابلة الصحة، فهو عند المتكلمين مخالفة الفعل ذي الوجهيدة وتوعا الشرع مطلقا في العاملات والعبادات، ومثله عند الفقهاء في المعاملات، أما في العبادات، فهي عندهم عدم أسقاط القضاء، وعلى كلا المدهبين، فالبطلان في المعاملات المراد به عدم حصول فوائدها بها شرعا من حصول الإملاك واستباحة الاستمتاع والانتفاع بالمطلوب، وفسي

العبادات المراد به المخالفة لما قصيه المتمارع منها ، فاذ تكون مجزئية، ولا مبرئة للنمية . ولا مسقطة للقضاء .

الفساد، وهو مرادف للبطلان عند الجمهور، إلا الامام أبا حنيفة النعمان، فقد فسرق بينهما بأن المخالفة للشرع إن كانت لكون النهى عن الشيئ لأصلب كفقد بعض الأركسان أو الشروط من العبادة، كالضلاة أو من العقد كبيع المعدوم، كما في بطون الأمهات من الأجنة، فهى البطلان، وإن كانت المخالفة لكون الشيئ منهيا عنه لوصفه ، فهى الفساد ، كبيع الدرهسم بالدرهمين، ومد حنطة بمدين من جنسه، لاشتمال العقد على وصف الزيادة الممنوعة شرعا ، فياتم ويفيد بالقبض الملك الخبيث، فالبطلان يوصف به ما ليس مشروعا بأصله، والفساد وصف لما شرع بأصله ولكنه منع بوصفه .

الخلاف في الصحة والبطلان: قد اختلف الأصوليون في الصحة والبطلان من حيت

المذهب الأول ، وعليه الآمدى وابن السبكى وغيرهما قالوا: إن الصحة والبطلان من خطاب الوضع، واستدلوا لذلك بأن الشارع اعتبر العقود والعبادات أسبابا لغايتها، وهي في المعاملات انتقال الأملاك وحلية الانتفاع، وفي العبادات المخروج من المسؤوليسة ، وسقوط التكليف، فوضع الشارع وصف الصححة للعقود والعبادات المستجمعة لأركانها وشرائطها وجعله علامة على استتباعها لغايتها من انتقال الأملاك وحلية الانتفاع في المعاملات، ومن سقسوط المسؤولية في العبادات، كما وضع لها وصف البطلان اذا لم تستجمع أركانها وشرائطها، وجعله علامة على عدم إنطائها إلى غايتها وثمرتها.

المذهب النائى، لاب الحاجب والعضد وغيرهما، قالوا: ان الصحة والبطلان من الأحكام العقلية، فى المعاملات والعبادات، مستدلين لذلك بأن الشارع إذا شرع البيسع مثلاً لحصول الملك، وبين أركانه وشرائطه، فالعقل يحكم بكونه موصلا إليه عند تحققها، وغير موصل عند عدم تحققها، وكذلك العبادات، إن استكملت أركانها وشرائطها، حكم العقل بصحتها سواء حكم الشارع بها، أو لم يحكم، لأن العقل يدرك ذلك ، ولا يحتاج الى توقيف من الشارع .

والمعتمد من هذا الخلاف، أنهما حكمان عقليان، لأنهما عبارة عن موافقة ما أمر يسه الشارع أو مخالفته، وذلك ما يهتدى إليه العقل ويدركه وحده من غير توقف على الشرع بخلاف ما لا يهتدى إليه العقل، به الشارع، فلا يحكم به العقل ولا يدركه، كزوال الشمس سببا لوجوب الصلاة، والعلهارة شرطا في صحتها ، والحيض مانعا من الصوم والصلاة مثلا قان هذه الأمور من الأحكام الوضعية التي لا تهتدى اليها العقول، مثل سائر الأحكام التكليقية من وجوب وندب وحرمة وكراهة وإباحة .

العزيمة والرخصة: قد اختلف الأصوليون فيهما أيضا من حيث اعتبارهما من خطاب التكليف.

فبعضهم جعلهما من خطاب التكليف، ومنهم صاحب المنهاج، حيث إنهما تمرجعان إلى الاقتضاء أو التخيير، لأن الرخصة عبارة عن الانتقال من حرمة إلى إباحة، ومن وجوب الى جواز، وكل من الحرمة والوجوب اقتضاء، والاباحة والجواز تخيير، فهو انتقال من حكم تكليفي إلى آخر، فالخطاب ياتي باقتضاء الفعل أو الترك من المكلف إذا كان في حالة عاديدة ، فأذا طبرات له حالة غير عادية ، لا يمكن له معها أن يقوم بفعل الواجب أو تسرك الحرام، فأن المسارع رخص له في ذلك بناء على العارض الغيم المعتاد، فلذلك أدرجوا العزائم والرخص في

القسم الأول من الحكم ، وهو خطاب التكليف، حيث اعتبروهما تقسيما مستقلا للحكم باعتبار التغير وعدمه .

وبعضهم كالآمدى وابن السبكى وغيرهما ، اعتبروهما من قسم خطاب الوضع نظـرا إلى أن العزيمة عبارة عن جعل الشارع الأحوال المعتادة للنساس ، سببا لاستمرار الأحكـام الأصلية الكلية، والجرى عليها، والرخصة عبارة عن وضع الشارع وصفا من الأوصاف الطارئة الغير العادية، وجعله سببا للتخفيف ، فادرجوهما فـي القسم الثانيي من الحكم ، وهـو خطاب الوضع .

#### تعريف العزيمة والرخصة:

اولا العزيمة، وهى لغة الرقية والقصد المصمم، والطلب المؤكد، يقال: عزم على فعسل الشهىء عزما وعزيمة، إذا أراد فعله وصمم عليه ، ومنه قوله تعالى: (فنسمى ولم نجد له عزما) أى قصدا مؤكدا، ومنه سمى بعض الرسل أو لى العزم، لتأكد قصدهم إلى إظهار الحق .

واصطلاحا ، ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء، ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض كالصلاة مثلاء فأنها مشروعة على العموم والاطلاق، وعلى كل الأشخاص، وفي جميع الأحوال، وكذلك الصوم، والزكاة والحج والجهاد ، وسائر شعائر الاسلام الكلية ، ويدخل في ذلك ما شرع من الأحكام للتوصل بها إلى إقامة مصالح العباد في الحياة الدنيا من أنكحة وبيع وإجارة وسائر عقود المعاوضات وكذلك أحكام الجنايات والقصاص والضمان، وما إلى ذلك. وبالجملة جميسع كليات الأحكسام الشرغيسة .

والمراد بشرعيتها ابتداء أن الشارع قصد بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر ، بحيث لم يسبقها حكم شسرعى قبل ذلك، فإن سبقها وكان منسوخا بهذا الأخير كان الحكم الأخير كالبحكم الابتدائى، ويشمل هذا ما إذا تغير الحكسم بالنسخ مسن سهولة إلى صعوبة، كحرمة الاصطياد بالاحسرام في غير الحرم بعد إباحته قبل الاحرام، أو من صعوبة إلى سهولة لا لعدر كمل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن لم يحدث بعد حرمته، بمعنى أن تركه كان خلاف الأولى، أق إلى سهولة أيضا لعدر، لكن لا مع قيام السبب للحكم الأصلى كاباحة ترك ثبات الواحد مثلا من المسلمين لعشرة من الكفار في القتال بعد حرمته لقلسة السلمين ، ولم تبقى القلة حال الاباحة لكثرة المسلمين حينئذ ، فتعتبر هذه الأحكام كلها عزائم، لأنها أحكام ابتدائية كلية في حق جميع المسلمين وفي جميع الأحوال ،

وحيث إن هذه الأحكام من شأنها أن تكون مطردة مسع العادات الجارية، فيصبح أن تسمى أحكاما اعتبادية، لأنها تكون جارية في أحوال الاعتباد والاعتدال، فالأمر بالصلاة مثلا في أوقاتها وعلى تمامها، وبالصوم في وقته المحدد له أولا، وبالطهارة المائية على ما جرت به العادة من الصبحة ووجود العقل والإقامة ووجود الماء وما إلى ذلك ، وكسندا سائر العسادات والعبادات ، كالأمر بستر العورة مطلقا، أو عند إرادة الصلاة، والنهى عن أكل الميتسة والدم ولحم الخنزير وغيرها إنما أمر بذلك كله ونهى عنسه عند وجود ما يتأتسي به امتثال الأمسر واجتناب النهى، ووجود ذلك هو المعتاد على العموم أو في الأكثر الغالب .

ثانيا .... الرخصة، وهي في اللغة السهولة واللين والتيسير، ومنه رخص السعر إذا تيسر وسهل، ضد الغلاء .

وفي الاصطلاح، ما شرع لعدر شاق استثناء من أصل كلى يقتضى المنع، مع الاقتصار و المناسبة على موضع الحاجة فيه، فكونه مشروعا لعدر، هو الخاصة التي ذكرها علماء الاصول لتميين الرخصة من العزيمة، ويجب أن يكون العدر شاقا ، لأن العدر قد يكون مجرد الحاجة من غيس مشقة محققة فلا يسمى ذلك رخصة، كشرعية القراض فانه لعدر في الأصل، وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض ويجوز حيث لا عدر ولا عجز وكذا المساقياة والقرض والسلم، فلا يسمى شيء من ذلك رخصة حقيقة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع، وكونه مقتصرا به على موضع الحاجة، هو خاصة أيضا من خواص الرخصة، لابد منه، وذلك هو الفاصل بين ما شرع من الحاجيبات الكلية، وما شرع من الرخص فان شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة، فالمصلى إذا انقطع سفيره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة لم يتيمم، وهكذا سائر الرخص، يخلاف القيراض والقرض والمساقاة وتحو ذلك مما يشبه المرخصة، فليس برخصة، لأنه مشروع أيضا وان زال العيدر، فيجوز للانسان أن يقتسرض وان المرخصة، فليس برخصة، لأنه مشروع أيضا وان زال العيدر، فيجوز للانسان أن يقتسرض وان بالاستثجار، وكذلك ما أشبهه .

فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلى ابتدائى، والرخصة إلى جزئى مستثنى من ذلك الأصل الكلى، ولذلك تسمى الرخص أحكاما مستثناة .

ثم إن حكمه تعالى هو خطابه القديم رهو لا يتغير قطعا، وإنما الذى يتغير هو تعلقه بفعل المكلف، فالخطاب إن القطع تعلقه بفعل المكلف على وجه الصعوبة، وثبت تعلقه بسه على وجه السهولة، فهو الرخصة .

والرخصة زيادة على ما تقدم تطلق أيضه اعلى وجه التجوز باطلاقات ثلاثة أخر :

I ــ تطلق على ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقا، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق، فيدخل فيه القرض والقراض والمساقاة وما أشبهها، وكل ذلك مستند الى أصل الحاجيات، لأنها مستثناة من أصل معنوع .

2 ــ يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشناقة التي يدل عليها قوله تغالى: (ربنا ولا تعمل علينا إصراكما حملته على الذين من قبلنا) وقوله: (ويضع عنهم اصرهم والأغلال النسى كانت عليهم) فما جاء في هذه الملهة من المسامحة واللين رخصة بالنسبة إلى ما حمله الأمم السابقة من العزائم الشاقة .

3 ــ تطلق الرخصة على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقها مما هـو داجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم، فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيفا وتوسعة على المكلفين، تلبية لاحتياجها تهم الضرورية التي لا ينفك عنها الطبع البشرى، وإلى مثل هذا النوع يشير قوله تعالى: (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقوله: (ولا تنس نصيبك من الدنيا) فالعزائه حق الله على العباد، والرخص حظ العباد من لطف إلله تعالى.

حكم الرخصة : الرخصة باعتبار متعلقها الذي هو فعل المكلف ، تكون واجبة ومندوبة ومباحة وخلاف الأولى .

I ستكون واجبة كأكل الميتة للمضطر ، وأصل حكمها الحرمية، والحكم هنا وان تغير من صعوبة وهى الحرمة إلى صعوبة وهى الوجوب، إلا أن وجوب الأكل موافق لغرض النفس في بقائها، ففيه سهولة من هذه الناحية، وسبب الحكم الأصلى الخبث .

2 ــ تكون مندوبة، كالقصر في السفر إذا بلغت المسافة ثلاثة أيام ، والحكم الأصلى حرمة القصر، وعذره المشقة، وسببه دخول الوقت، فقد تغير الحكم الأصلى من صعوبة وهي حرمة القصر إلى سهولة، وهي ندب القصر، لهذر النشيقة مع قيام السبب وهو دخول الوقت.

3 \_\_ تكون الرخصة مباحة، كالسلم الذي هو بيع موصوف في الذمة، ومثله الاجارة ، وكل ما فيه عقد، على معدوم أو مجهول، كالقراض والمساقاة، والأصل في مثل ذلك ، المنع ، ولكن أجيز للضرورة، مع قيام السبب للعكم الأصل، وهو الغيرد .

4 ... تكون الرخصة خلاف الأولى، كفطر مسافر في رمضان لا يشق عليسه الصوم ، فالمحكم الأصلى عليه الصوم ، فالمحكم الأصلى والمسور وخول الوقت ،

والتحقيق ، أن حكم الرخصة الاباحة مطلقا من حيث هي رخصة، لقوله تعالى: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه) وقوله: (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم قان الله غفور رحيم) وقوله: (واذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) إلى غير ذلك من الآيات التي جاءت مصرحة بمجرد رفع الجناح، وبجواز الاقدام خاصة .

على أن الرخصة أصلها التخفيف على المكلف، ورفع الحرج عنه حتى يكون من تقسل التكليف في سعة واختيار بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، وهذا أصله الاباحة، وأيضا لو كانت الرخص مأمورا بها وجوبا أو ندبا، لكانت عزائم لا رخصا، وألحال بضد ذلك كله لأن الواجب يقتضى اللزوم الذي لا اختيار فيه، والمندوب كذلك من حيث هو مطلق الأمر ولذلك لا يصبح أن يقال في المندوبات ، إنها شرعبت للتخفيف والتسهيل، من حيث هي مأمور بها، فاذا كان الأمر كذلك، ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة، جمع بين متنافيين، وهذا يبين. أن الرخصة لا تكون مأمورا بها من حيث هي رخصة .

والحق أن الفعل الواحد، يصبح وصفه بالرخصة وبالوجوب إذا اختلف الاعتبار ولسم تتحد الجهة، فاساغة الغصة بالخمر وتناول الميتة للمضطر ونحو ذلك، كلسه واجب، فهسو عزيمة ولا يسمى رخصة من هذه الجهة، لأنه راجع إلى أصل كل، وهو وجوب المحافظة علسى النفس، ويعتبر أيضا رخصة من جهة رفع الحرج الذي يقتضيه الدليل المانع، فذلك الفعل رخصة باعتبار كونه مستثنى من الدليل المانع من شرب الحمر وتناول الميتة، فلم تتحد الجهة، وإذا تعددت الجهات زال التدافع، وارتفع التنافى، ومثل هذا يجسرى في وصف الفعسل بالرخصة والندب أو خلاف الأولى .

الرخصة اهر اعتبارى اضافى: ان سبب الرخصة ، هو المشقة ، والمشاق تختلف قوة وضعفا بحسب الأحوال والأزمان والاعمال والأشخاص والعزائم ، فليس من يسافر وحده راجلا فى مفازة وحر شديد، كمن يسافر راكبا فى رفقة وأرض مأمونة واعتدال هسواء، ولا القوى الجسم والجنان، كضعيف الجسم والجبان، وكذا المرضى تختلف أحوالهم وتحمله وصبرهم، إلى غير ذلك مما لا يمكن ضبطه وتحديده بحدود يصح اطرادها فى جميع الناس، لذا أقام الشارع فى جملة منها السبب مقام العلة، فاعتبر السفر وأقامه مقام المشقة ، لأنسه آحرب مظان وجود المشقة، وترك كثيرا منها مو كولا إلى الاجتهاد كالمرض، لأن أسباب الرخص للست داخلة تحت قانون أصلى، ولا ضابط محصور ، فاعتبر الشارع كل مكلف فى الأخسف بالرخص فقيه نفسه، فان من الناس من يقوى فى مرضه على ما لا يقسوى عليه الآخر ، وهكذا .

# المنبع الثاني من منابع علم «أصول الفقه»

#### الأدلة التي تستفاد منها الأحكام

#### تههيد في تعريف الدليل، وأقسامه :

أولا \_\_ تعريف الدليل، وهو في اللغة يأتى بمعنى الدال، وهو الناصب للدليل أو الذاكر له، وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد مطلقا، من كلام أو علامة أو غيرهما، سواء كان موصلا إلى علم أوطن، إلا أن الأصوليين، يفرقون بين ما يوصل إلى العلم فيسموني دليلا، وبين ما يوصل إلى الظن فيسمونه أمارة وعلامة.

وفى اصطلاح الأصوليين، كل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى، مسواء وقع النظر فيه أو لم يقع، وسواء كان النظم فيه صحيحا أو فاسداء لكون الناظر فيه لم يراع جهة الدلالة .

ثانيا ... أقسام الدليل ، الدليل من حيث هو ينقسم إلى ثلاثة اقسام: عقلى معض، وسمعى معض، ومؤلف منهما، وتفصيل الكلام عليها ما ياتى :

ت ـــ الدليل العقلى، وهو الذي يعتمد على العقل وحام من حيث النظر في الموجودات
 لاثبات وجودها وخواصها وأعراضها، ومن حيث قدمها وحدوثها.

وهذا القسم من الدليل، يختص النظر فيه بعلم اصول الدين، اذ العقل لا دخسل له في التشريع، فلا تنبني عليه أحكام شرعية، وعلم الكلام، هو المتكفل بالنظر في هذا الدليل لأن المتكلم، هو الذي ينظر في الموجود، فيقسمه إلى قديم، وحادث، ثم يقسم الحادث إلى جوهر وعرض ، ثم يقسم الأعراض الى ما يشتر ط فيه الحياة كالعلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر، وإلى ما يستغنى عن الحياة، كاللون والريح، كما يقسم الجوهر إلى الحيوان والبحاد، ويبين اختلافها بالأنواع والأعراض إلى غير ذلك .

ثم ينظر في القديم، فيبين أنه لا يتعدد ولا ينقسم، كما هو الشأن في الحوادث وأنه يجب أن يكون متميزا عن الحوادث بأوصاف تبجب له، وأخرى تستحيل عليه، وبأحكام تجوز في حقه، حيث يفرق بين الواحب له، والمستحيل عليه، والجائز في حقه، ثم يثبت أن أصل الفسل جائز، وأن خلق هذا العالم جائز، ولهذا افتقر إلى محدث يحدثه، وهو واجب الوجود، وهو الله تعالى، وأن إرسال الرسل جائز في حقه تعالى قادر عليه، وأنه قادر على تأييدهم بالمعجزات، للدلالة على صدقهم، كما يثبت العقل أن المستحيل منتف قطعا، وأن الواجسب موجود قطعا، وأن الجائز كل ما يمكن وجوده وعدمه على السواء، وأنه لابد من مرجح لوجرده على عدمه أو لعدمه على وجوده،

كل هذا يمكن للعقل أن يهتدى إليه وأن يتوصل إليه ويثبته من غير اعتماد فى ذلك الا على النظر المجرد عن السمع، وعند هذا الجد يتتهى العقل من تصرفاته، ثم يستسلم بعد ذلك إلى وجوب التلقى من الرسل، وقبول كل ما يخبرونه به فى جانسب الله تعالى وعن أحسوال الآخرة، وغير ذلك ممسا لا يمكن للعقسل أن يستقل بادراكه مما فيسه سعادة الالسسان أو شقاؤه.

وبذلك كان الدليل العقلى أصلا لله ليل الشرعى ، اذ لولا الدليل العقلى لما وقع التوصل إلى إثبات الدليل الشرعى، ولذلك تسمى العقائد أصولا للدين، وعليها مبنى التشريع فهى أصول لأصول الفقه، فالدليل العقلى هو الأصل الأول، ثم ياتى بعده الدليل السمعى، وهو الذي يسمى الدليل الشرعى أيضاً السمعى، وهو الذي يسمى الدليل الشرعى أيضاً .

2 — الدليل السمعى المحض، إن الدليل السمعى ياتى فى الدرجة الثانية بعد الدليل العقلى وهو كل ما سمع، من النبى على الله عليه وسلم مما يتلا، وهو القرآن، أو مما لايتلا وهو السنة النبوية والأحاديث الشريفة، أو كان مقتضيا ومستلزما للسنة، وهو الاجماع ، لأن الاجماع لا يكون إلا لدليل سمع من الرسسول، وأيضا قال النبى صلى الله عليه وسلم: لا تجتمع أمتى على خطأ، أو على ضلالة، فينجصر الدليل السمعى المحض الذي يعتبر من أصول الفقه في الكتاب والسنة والاجماع، لأن الأحكام الشرعية التي تتلقى من الرسول، لا مجال لعقل في ادراكها ومعرفتها، على مذهب أهل السنة من أن الحسن ما أمر به الشارع، والقبيع ما نهى عنه الشارع، فقد يرد الشرع بأحكام يقصر العقل عن الاستقلال بادراكها ، إذ لا يستقل العقل بادراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة، وكون المعمية سبباً للشقاء في يستقل العقل بادراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة، وكون المعمية سبباً للشقاء في الحياة الأبدية، فيأخذ ما يتلقاه من الرسول، وينظر في وجه دلالته على الأحكام، سواء كان كتابا أو سنة، أو إجماعا، ونظر الأصولي في إثبات الأحكام الشرعية، مقصور على ما يأخذه ويسمعه من الرسول، وليس له أن يتجاوزه إلى غيره.

3 ــ الدليل الذي يتعاضد فيه النقل رالعقل، إن الدليل السمعي المتقدم بمعاضدة العقل قد يقوم منهما معا دليل ثالث لاثبات حكم من الأحكام الشرعية، وذلك منحصر في القياس والاستدلال، فانهما يعتبران دليلين من أدلة الأحكام وأصلين من أصول التشريع ، وكلاهما منبثق ومتفرع عن الكتاب والسنة والاجماع، لابتنائهما على هذه الأصول الثلاثة، هذا من جهة السمع، أما من جهة العقل فما حمل فيه معلوم على معلوم للعلة الجامعة بين الأصل والفرع، فهو القياس، وما لايكون كذلك فهو الاستدلال. فالقياس والاستدلال لما تعاضد فيهما العقل والسمع كانا بذلك دليلين مشتركين بين العقل والنقل، غير أنهما من حيث ابتناؤهما على الأدلة السمعية يعتبران فرعا لها، ومن حيث ابتناء الأحكام عليهما يعتبران أصلين من أصول التشريع، فهما فرعان باعتبار الأدلة السمعية، وأصلان باعتبار الأحكام التي تنبني عليهما .

فالدليل السمعى المنقسم إلى الكتاب والسنة والاجماع، مع الدليل الذى يتعاضد فيه العقل والنقل المنقسم إلى القياس والاستــدلال، عليهما مدار الأحكام الفقهية، فالكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال هي مجموع الأدلة الخمسة التي تعتبر أصولا للفقه وتنبني عليها الأحكام الشرعية، وهي مرتبة في الاعتبار كما ياتي:

I \_\_\_ الأصل الأول، الكتاب، لأنه أصل لبقيتها.

2 ـــ الأصل الثاني، السنة النبوية، لأن وجوب الأخذ بالسنة ثبيت بالكتاب لقوليه تعالى: (وما "اتاكم الرسول فخذوه)

رومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى) ولقول الرسول عليه الصلاة والسلام: لا تجتمع أمتى على خطأ.

4 - الأصل الرابع القياس، وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بالعلة، اعتمادا على موارد الكتاب والسنة والاجماع .

5 ــ الأصل الخامس الاستدلال، وهو ما استنبط دليله من مسوارد الكتاب والسشة والاجماع من غير حمل فرع على أصل، ولا توقف على جامع.

وهناك أدلة أخرى مختلف فيها، بعضها ألحق بالدليل النقلي المحض، وهو قول الصحابي، وشرع من قبلنا شرع لنا، وبعضها ألحق بالدليل المسترك بين العقل والنقل، وهو المصالح المرسلة والاستحسان، وغيرها من الأدلة المختلف فيها.

فتبين بهذا أن الأدلة الشرعية التي هي أصول الأحكام، تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول \_ وهو عمدة التشريع ، وعليه مدار الأحكسام الفقهية \_ ينحصر في الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال ، وكل خلاف في بعض هذه الأصول مردود، كما مياتي ذلك مفصلا في مباحثها .

القسم الثانى، المختلف فيه، وهو باقى الأدلة التى هى: قول الصحابى وشرع من قبلنا والمصالح المرسلة والاستحسان، وهى من الأدلة المردودة، وليست من أصول التشريع فى شىء كما سياتى .

تفصيل القول في الأدلة الخمسة المعتمدة في التشريع المندرجة في القسم الأول ، ياتي تباعا ، على حسب ترتيبها في الاعتبار: الكتاب ـ السنة ـ الاجماع ـ القياس ـ الاستدلال:

### الدليك الاول - الحكتاب:

ينحصب الكسلام على الكتاب في العناصب الآتية: تعريف من تواتره وحجيته البسملة المحكم والمتشابه الشتمال القرآن على ألفاظ عجمية ترجمته إلى اللغات الأعجمية للمن أحكامه .

أولا ــ تعريف الكتاب.

أما فى الوضع اللغوى فهو اسم للمكتوب غلب فى الشرع على الكتاب المخصوص ، وهو القرآن المثبت فى الصاحف، والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى، والقرآن أشهر فى الدلالة على ذلك المجموع من الكستاب المغلف المعرف القرآن تفسيرا للكتاب، فكان تعريفا لفظيا له .

والكلام في اللغة اسم مشترك، إذ يطلق على الألفاظ الدالة على المعنى القائم بالنفس كما يطلق على نفس المعنى القائم بالنفس، فمن الأول، قوله تعالى: (وإن يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة) ويقال: سمعت كلام فلان، والذي يسمع انما هو الألفاظ، ومن الثاني قولسه تعالى: (ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله يما نقول) وقال الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وحيث ورد الكلام مستعملا في اللفظ وفي المعنى القائسم بالنفس، والأصسل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا .

وقيل إنه حقيقة في العبارة، مجاز في المعنى القائم بالنفس، وقيل بالعكس، وأنبه حقيقة في المعنى القائم بالنفس، مجاز في العبارة اللفظية .

أما معنى الكتاب في الاصطلاح.

فعند المتكلمين أصحاب أصول الدين، كتاب الله هو القرآن، وفسروه بالكلام القائم بذاته تعالى، وهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، واحد لا تعدد فيه، وينقسم باعتبار تعلقه إلى خبر واستخبار وأمر ونهى ووعد ووعيد، وتنبيه وغير ذلك مما هو مقرر في علم العقائد الباحث في أصول الدين .

وعند علماء أصول الفقه والتشريع، انكتاب هو القرآن، وفسروه بأنه اللفظ المنزل على معمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته أبدا، وهدو المنقدول الى الأمة الاسلامية بين دفتى المصحف نقلا متواترا، لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله ، فجردوه عن كل ما يمكن أن يختلط به مما ليس بقرآن، وبذلك بعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن لا غيره، فلابد أن يكون منزلا ومكتوبا في المصحف، ونقل إلى الأمة نقلا متواترا بلا شبهة ولا احتمال .

فالأحاديث النبوية، لا تعتبر من الكتاب، لانها لم تنزل ألفاظها، وكذلك التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب التي نزلت على غير محمد من الرسل، لا تعتبر قرآنا، وكسذا الأحاديث الربانية كحديث الصحيحين: أنا عند ظن عبدى بى، وغيره، لأنها لا إعجاز قيها ، ولئن أنزل القرآن لغير الاعجاز كالتدبر والتفكر في آياته تعالى ومواعظه وغير ذلك، إلا أنه محتاج إليه في التعريف لتمييزه عن غيره، وإن كان الاعجاز يقع بغير القرآن، والاعجاز كما يكون بمجموع القرآن يكون بسورة منه حتى باقصر سورة كالكوثر، وكذا لا يعتبر قرآنا كل ما نسخت تلاوته دون حكمه، ومنه (الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة) لان مسانسخت تلاوته ليس بمتعبد بتلاوته أبدا، بيد أن القرآن، هو المتعبد بتلاوته أبدا.

وهذا المعنى المراد من الكتاب عند علماء التشريع، هو الذي يدل عليه قوله تعالى : (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق) وقوله: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) وقوله: (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته) وهو المعبر عنه أيضا بالقرآن في قوله تعالى : (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) وقوله: (إن هذا القرآن يهسدي للتي هي أقوم) وقوله: إنا نحن نزلنا عليك القرآن "نزيلا) إلى غير ذلك من الآيات التي ورد التعبير فيها عما جمع بين دفتي الصحف ، بالكتاب والقرآن إلا أن إطلاق القسنرآن والكلام على كل من الكتاب والمصحف مجاز وعلى الصفة القديمة حقيقة، ومن الأصوليين من اعتبر القرآن والكلام مشتركين بين المنزل المعبر عنه بالكتاب والصحف، وبين الصفة القائمة بداته تعالى، لاطلاقهما على كل من المعبين .

تواتر الكتاب والاجتجاج به: التواتر شرط لازم في إثبات قرآنية ما يروى عن النبى صلى الله عليه وسلم على أنه قرآن، إذ لا يحصل العلم والقطع بالتشريع القرآني إلا من طريق ما نقل إلى الأمة تواترا على أنه قرآن ، لهذا قد اتفق الأصوليون على أن ما يروى من طريق التواتر على أنه قرآن ، فهو القرآن وهو حجة في الأحكام، ولم يخالف في ذلك أحد منهم .

أما المنقول آحادا على أنه قرآن، فقد اختلف في قرآنيته، كما اختلف في حجيته، وهذا كما جاء في مصحف ابن مسعود: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما) وقراءته التي جساء فيها: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات). ففيما يرجم إلى قرآنيته ، قد جرى فيه الخلاف على مذهبين :

المنهب الأول يقول: إن ما روى آحادا على أنه قرآن، لا يعتبر قرآنا، والحتج لذلك بأن القرآن لاعجازه الناس عن الاتيان بمثل اقصر سورة منه، مما تتوفر الدواعي على نقله مثراترا في جميع الأعصار، وحيث لم يقع شيء من ذلك، فلا يعتبر الآحاد قرآنا .

المذهب الثاني، يقول؛ إن ما يروى آحادا على أنه قبرآن، يحمل على أنه كان متواترا في العصر الأول، نظرا لعدالة ناقله، وذلك كاف في إثبات تواتره، فيكون قرآنا.

والأصبح، هو المذهب الأول، أما المذهب الثانى، فقد رد بمنع إثبات قرآنية ما يروى المحادا على أنه قرآن، لمجرد احتمال أنه كان متواترا في الصدر الأول، إذ ذاك أمر غير محقق، بيد أن التواتر شوط واجب في قرآنية ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم على أنه قرآن، وما دام محتملا لأن يكون متواترا أو آحادا، فلا تثبت بذلك قرآنيته التي يجب أن تكون بطريق قطعي لا احتمال فيه، إذ الطن لا يقوم مقام القطع، على أن المتواتر يجب أن يتصل تواتره في كل غصر، لهذا كله، لا يصبح الاكتفاء بما روى آحادا بحمله على أنه كان متواترا في العصم الأول، لعدالة ناقلسه، لأنه يحتمل أن يكسون المراوى قد ذكره في معرض البيان لدليل اعتقده، فيكون مذهبا له ويحتمل أن يكون خبرا عن المرسول، وعليه فالمراوى الواحد إن ذكر ما دواه على أنه قرآن، فان ذلك يعتبر خطأ .

وفيما يرجع إلى الخلاف في الاحتجاج بما روى من العرآن آحادا، فقد ذهب الامام الشافعي رضى الله عنه إلى أنه لا يحتج به في الأحكام الشرعية، وذهب الامام أبو حنيفة النعمان إلى القول بصحة الاحتجاج بما روى من القرآن آحادا .

دليل الشافعي: احتج الامام الشافعي لما دهب إليه بأن النبي صلى الله عليه وسلم، كان مكلفا بالقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة بقولهم، والذين تقوم الحجة بقولهم، لا يتصور فيهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه هنه صلى الله عليه وسلم، وذلك أمر لم يخالف فيه أحد من المسلمين، لأن القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه عليه الصلاة والسلام قطعا ومع عدم بلوغه بخبر التواتر إلى من لم يشاهده، لا يكون حجة قاطعة بالنسبة إليه، فلا يكون حجة عليه في تصديق النبي عليه الصلاة والسلام، فالراوى الواحد إن ذكره على أنه قرآن فانه يكون مخطئا كما تقدم، وإن لم يذكره على أنه قرآن، فقد تردد قوله بين أن يكون خبرا عن النبي، وبين أن يكون مذهبا له، وعلى أى احتمال فلا يكون حجة ، لأن الاحتجاج به، إنما هو باعتبار كونه قرآنا، وهذا بخلاف ما روى على أنه خبر فانه يحتج به إذا صرح الراوى بكونه خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإلا فلا يحتج به، فقد أجمع المسلمون على أن خبر لم يصرح الراوى بكونه خبرا عن النبي، ليس بحجة في الأحكام .

واحتج الامام أبو حنيفة لصحة الاحتجاج بما روى من القرآن آحادا، بأن عدم ثبوت قرآنيته، لا يمنع من إجرائه مجرى الأخبار في وجوب العمل به في الاحكام، لأنه لايلزم من انتفاء قرآنيته، انتفاء عموم خبريته .

ورد هذا المناهب بأن الاحتجاج بما روى من القرآن آحادا، إنما هو باعتبار كونه قرآنا لا خبرا، وحيث سقطت قرآنيته، فيجب سقوط الاحتجاج به، وأيضا فأن ما رواه الآحاد اذا انتفت قرآنيته، يبقى مشردها بين كونه خبرا عن النبى، وبين كونه مذهبا ورأيا له، وحيث إنه في موضوع هذه المسألة، لم يصرح الراوى بكون ما رواه، سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم،

ولا بكونه رأيا له، فلايحتج به على كلا التقديرين لأن الخبر الذي لم يصرح النراوي بسماعه من الرسول، لا يحتج به على ما فيه من الخلاف.

هذا وقد اختار الامام الآمدي مذهب الامام الشافعي، بينما صحح الامام أبن السبكي مذهب الامام أبي حنيقة النعمان.

والذي يقتضيه النظر، أن الشحقيق، هو ما ذهب إليه الامام الشافعي من عدم صحسة الاحتجاج بما روى من القرآن آحادا، وذلك لأن الذي يسر وي آحادا لا يخرج عن ثلاث احتمالات:

· ت قرآنيته، وهذه لم تثبت فلا يكون حجة ،

عدا الموضوع لم يصرح الراوى بشيء من ذلك . هذا الموضوع لم يصرح الراوى بسماعه من الرسول لا يحتج به، وقي

3 \_ كونه رأيا ومذهبا للراوي، وقد جرى الخلاف في الاحتجاج به .

وليس هناك احتمال آخر، وبناء على هذه الاحتمالات الثلاثة فلا يحتج بما روى آحادا لأبه على تقدير كونه قرآنا، لا يحتج به لعدم ثبوته بالتواتر الذى هو شرط لازم في صحة الاحتجاج بما يروى قرآنا، وعلى تقدير كونه خبرا كذلك، لا يجوز الاحتجاج به، لأن شرطه أن يصدح الراوى بسماعه من الرسول، وهذا لم يصرح فيه الراوى بسماعه من الرسول، وعلى تقدير كونه مذهبا للراوى، فلا يجب تقليده في ذلك فيتحصل من هذا أن ما يروى آحادا من القرآن ليس بحجة .

البسملة: البسملة وهي (بسم الله الرحمن الرحيم)، قد أفردت بالبحث نظرا للخلاف الذي جرى في قرآنيتها، إلا أنه رفعا للالتباس يجب تحرير محل النلاف فيها.

فقد أجمع المسلمون على أن البسملة من القرآن في سورة النمل، وهي قوله تعالى: (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا على وأتونى مسلمين) ولم يخالسف في قرآنيتها أحد من المسلمين.

وأجمعوا أيضا على أنها ليست من القرآن في أول سورة براءة، وهي قوله تعالىي : (براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم مين المشركين) وأنما لم تعتبر في هذه السورة من القرآن إجماعا، لأنها نزلت بالقتال الذي لا تناسبه البسملة المقتضية للرحمة والرفق ، بيد أن القتال يقتضي القسوة والشدة، بل هو نفس القسوة والشدة.

هذا كله محل إجماع، ولكنهم اختلف وا في البسملة من جهة أخرى ، وهي اعتبارها قرآنا في أول كل سورة من سوره القرآن ، فتتعدد قرآنية البسملة بعدد سوره ، أو لا تعتبر قرآنا في أول كل سورة ، فلا تتعدد قرآنيتها ، هذه هي نقطة الخلاف، ومن هذه الجهة جرى الخلاف في قرآنيسة البسملة عسل مذهبين :

الماهب الأول للامام الشنافعي رضى الله عنه، فقد نقل عنه أنه تردد في البسملة إلا أن أصحابه اختلفوا في وجه تردده، فمنهم من حمله على أنه تردد في كون البسملة من القرآن أو ليست من القرآن، ومنهم من حمله على أنه تردد افي كونها آية مستقلة بنفسها أو هي آية مع أول آية من كل سورة، والأصح الثاني، لأن الامام الشافعي، يقطع بأن البسملة مسن القرآن ، وإنما تردد في كونها آية برأسها أو هي آية مع أول آية من كل سورة، وهذا هو الذي صح نقلة عن الامام انشافعي .

أحتج الامام الشيافعي لما ذهب إليه من قرآنية البسملة في أول كل سورة بما ياتي :

ت سـ إنها أنزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة، فقد نقل عن ابن عباس أنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يعرف ختم سورة، وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم، وهذا دليل على أن البسملة انزلت على البرسول كالقرآن.

2 سـ إنها كانت تكتب بلون خط القرآن في أول كل سورة، متصلة به بحييث لا تتميز عن القرآن، فلولا أن ذلك كان بأمر الرسول، لما وقع السكوت غنه من الصحابة مع ما علم من تصلبهم في الدين وحرصهم على أن لا يلتبس بالقرآن غيره، بل كانوا يحتاطون لذلك أشد الاحتياط حتى لا يختلط بالقرآن ما ليس منه، كما أنكروا إثبات أسامي السور والنقط والشكل مما ليس من القرآن ، حسدرا من أن تختلط بالقرآن ، وكل ذلك يدل دلالة يغلب معها الغن بسأن البسملة من القرآن فسى أول كل سورة .

3 ــ قد روى عن المن عباس أنه قال: سرق الشيطان "اية من القرآن لما أن تسوك بعضهم قراءة التسمية في أول السورة، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة هـذا القول الذي سمى به البسملة آية من القرآن ، فدل على أنها من القرآن في أول كل سورة .

4- ان كتابتها مع القرآن بخط القرآن، يوهم أنها من القرآن، والتبي كان يعلم صحة تبادر هذا الوهم، فلو لم تكن من القرآن، لوجب على الرسول بيان ذلك والتصريح بأنها ليست من القرآن وإشاعته، ولنفاه بنص متسواتر قاطع لكل توهم أو التباس، وحيث لم يقع شيء من ذلك، دل على أن البسملة من القرآن قطعا في أول كل سورة.

5 ـ ان قرآنية البسملة ثابتة قطعا، للاجماع على أنها من القرآن في سورة النمل وانما الخلاف في كونها من القرآن مرة واحدة، أو مرات في أول كل سورة، كما كتبت. وحيث ثبت بالاجماع أصل قرآنيتها، فيجب أن لا تخرج عن القرآنية التي ثبتت لها.

المدهب الثانى للقاض أبى بكر الباقلانى وجماعة من الأصوليين، قالوا: ان البسملة ليست آية من القرآن في غير سورة النمل وا نما هي في أول الفاتحة لابتداء الكتاب بها على عادة الله في كتبه ، ولذلك سن للأمة ابتداء الكتب بهاء أما في غير الفاتحة فللفصل بين السور، لما روى عن أنه عباس أنه قال: كان رسول الله لا يعرف فصل السور عن غيرها حتى ينزل عليه، بسم الله الرحمن الرحيم، فيكون ذكرها في أوائل السور للفصل والتبرك بها، ومع غليه فان الباقلاني، لم يحكم بتكفير القائل بأن البسملة من القرآن في غير سورة النمل ، وإنما اعتبره مخطئا لا كافرا، لأن نفيها لم يثبت أيضا بنص صريح متواتر .

واحتج القاضى أبو بكر لما ذهب إليه بأن القسران لم يثبست الا يطريق قأطسع متواتر وهذا غير متحقق فى البسملة، إذ لو كانت من القرآن، لوجب على الرسول أن يبين أنها من القرآن بيانا قاطعا للشك والاحتمال، وأيضا فأن القرآن نزل معجزة للرسول، وأمر باظهاره إلى قوم تقوم الحجة بقولهم ، وهم أهل التواتر الذين لا يظن بهم النطابق والتوافق على الاخفاء، لأنهم كانوا يبالغون فى الاحتياط من أن يختلط بالقرآن غيره مما ليس بقرآن، على أن القاضى أبا بكر، وإن اعترف بأن البسملة منزلة على الرسول عليه الصلاة والسلام مع أول كل سورة، وأنها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر الرسو

ما ليس بقرآن . ل الا أنه ليس من المستحيل أن ينزل عليه

والأصح من هذا الخلاف، ما ذهب اليه الامام الشافعي من أن البسملة من القرآن. أما ما

إن المرسول نزلت عليه البسملة في أول كل سورة، وكان عليه الصلاة والسلام، يجلس الى كاتبه ويملى عليه، ويأمره بكتابتها مع القرآن بخط القرآن، وهذه القرائن توهم بل تدل على أن البسملة من القرآن، والنبي لا يخفى عليه شيء من ذلك، وينسزه جانبه الكسريم عن التلبيس على أمته، فلو لم تكن من القرآن لبادر عليه الصلاة والسلام إلى قطع ذلك الوهم، ولرفع كل لبس حتى لا تقع أمته في الخطأ والضلال، على أن من ألحق ما ليس من القرآن بالقرآن محكوم عليه بالكفر، بخلاف البسملة فمن ألحقها بالقرآن لا يكفر، وما ذاك إلا لأنها من القرآن قطع على .

وأيضا فان الخلاف في البسملة لم يقع في كونها من القرآن حتى يشترط القطع به ، لأن ذلك محل اجماع كما تقدم، وانما القم الحلاف في وضعها آية في أوائل السور ، والقطع في ذلك غير مشترط، لأنه محل اجتهاد، ولهذا وقع الخلاف في ذلك من غير تكفير أحد الفريقين للآخر، فالنافي لم يكفر الملحق، كما أن الملحق لم يكفر النافي، لأن المسألة ليست قطعية، بل هي اجتهادية، بدليل وقوع الخلاف فيها بين الصحابة، كما وقع الخلاف بينهم في عدد الآيات ومقاديرها، لأن ذلك منوط باجتهاد القراء.

والخلاف في كون البسلمة من القرآن أو ليست من القرآن، هو مبنى الخلاف بيسن الفقهاء في قراءة البسملة في الصلاة، فمن قال إنها من القرآن في أول كل سورة، أوجسب قراءتها في الصلاة، ومن قال: انها ليست من القرآن لم يوجب قراءتها في الصلاة، فتمرة الخلاف في البسملة ترجع إلى وجوب قراءتها أو عدم وجوبها في الصلاة ،

#### انمحكم والمتشابه:

المحكم لغة، المتقن الذي لا خلل فيه، يقال أحكم الشيء إذا أتقنه، ومنه قوله تعالى: (كتاب أحكمت آياته)

وفي الاصطلاح يطلق باطلاقين :

تاسخ، سواء كان ناسخا لغيره أو لم يكن ناسخا، يقال هذه الآية محكمة، أو هذا الحديث
 محكم إذا لم يطرأ عليهما ناسخ.

2 - يطلق ويراد به الواضح البين الذي لايفتقر في فهم معناه الى غيره، فهو المنكشف الكشافا يزيل الاشكال ويرفع الاحتمال.

المتشابه لغة، ما تماثلت أبعاضه في الأوصاف، ومنه قولي تعالى (كتابا متشابها مثاني) أي متماثل الأبعاض في الاعجاز، ويقال تشابه الأمر اذا كان غير محكم.

وفي الاصطلاح، يطلق المتشاية باطلاقين:

I \_ يطلق ويواد به المنسوخ من الكتاب أو السنة ،

2 سيطلق ويراد به ما ليس بواضح الدلالة على معناه مما لايتبين المراد به من لفظه، أعم من أن يكون مما يدرك مثله بالبحث والنظر، أو مسما لايسمكن التوصيل الى ادراكسه، فيدخل في المتشابه بهذا المعنى كل ما ورد في صفات الله تعالى مما يوهسم بظاهره الجهسة والتشبيه ويتوقف على التأويل، كما يدخل فيه المجمل كالقرء واللمس، لتردد الأولى بين الطهر والحيض والثانى بين المس والوطء، ويدخل فيه أيضا المعروف المقطعة الواردة في أوائل السود مثل: يس سطه سدم، وغيرها مما وقع الاختلاف في المراد منها، حيث قال بعضهم: إنها أسماء لتلك السور، وبعضهم، إنها لتنبيه العرب إلى الاستماع لما يلقى إليهم، لأنها تخالف

عادتهم، فتوقظهم من الغفلة، وبعفهم قال: إنها كناية عن سائر حروف المعجم التى لا يخرج عنها كلام العرب، تنبيها إلى أنه تعالى إنما يخاطبهم بلغتهم وحروفهم، وقد ينبه يبعض الشيء على كله، وبذلك يبطل ما ذهب إليه الحشوية من القول باشتمال القسرآن على ما لا معنى له كالمحروف المقطعة في أوائل السور، إذ لا يتصور اشتماله على ما لا معنى له في نفسه، لكونه هذيانا ونقصا يتعالى ويتحاشى كلام الله عنه.

وعلى الاطلاقين لكل من المحكم والمتشابه ، يكونان متقابلين تقابل الضدين فالمحكم بمعنى خلاف المنسوخ، يقابله المتشابه بمعنى المنسوخ، والمحكم بمعنى الواضح المكشوف المعنى، الذى لا يتطرق إليه احتمال ولا إشكال، يقابله المتشابه، بمعنى ما يتعارض فيه الاحتمال، ولا يتبين المراد من لفظه، وقد ورد في القرآن الكريم كل من المحكم والمتشابه بالاطلاقين لكل منهما.

وعلى الاطلاق الثانى للمحكم والمتشابه مدار كلام المفسرين في معنى قوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتساب وأخسر متشابهسات) فيدخل فسى معنى المحكم والمتشابه بالمعنى الثانى، ما نبسه عليه الحديث الشريف في قوله صلى الله عليه وسلم: الحلال بين والحرام بين ، وبيئهما أمور متشابهات : فيكون البين هو المحكم ، والغير البين، هو المتشابه، فيشدل المحكم كل ما كان واضحا من ناسخ، ومبين، ومؤول، ومخصص، ومقيد، وغيرها مما هو واضح مكشوف، كما أن المتشابه يدخل فيه المنسوخ، وما كان غير واضح من مجمل، وظاهر، وعام ومطلق، قبل معرفة مبيناتها .

ثم إن المحكم أكثر من المتشابه، لقوله ثعالى: (هن أم الكتاب) لأن المحكم من الآيات إذا كان أم الكتاب، فيكون هو المعظم والآكثر، لأن أم الشيء معظمه وعامته، والأم أيضا الأصل، فيكون المتشابه هو القليل، فقوله تعالى: (وأخر متشابهات) دال على قلتها، وأيضا فلو كان المتشابه كثيرا، لكان الاشكال والإجمال كثيرا، وذلك لا يلتثم مع كون القرآن بيانا لقوله تعالى: (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) وقسوله: (هذى للمتقين) اذ القرآن إنما نزل ليرقع الاختلاف الواقع بين الناس، وليوضع لهم المشكل، وليزيل الالتباس، ويقضى على الحيرة، فلو كان المشكل الملتبس كثيرا، لما كان القرآن بيانا وهدى للناس، قدل هذا على أن المتشابه ليس بكثير في الشريعة الاسلامية بل لولا الدليل الذي أنبست أن في القرآن متشابها، لما صدح القول به إطلاقا، إلا أن ما جاء فيه من ذلك لا يتعلق بالمكلفين حكم من معناه، لأنه فوق طاقتهم، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

#### تنوع المتشابه : يتنوع المتشابه إلى نوعين :

أولاً ... المتشابه الحقيقى، وهو المراد من قوله تعالى: (وأخر متشابهات) وهذا النوع لم يجعل الله للعباد سبيلا إلى فهم معناه وإدراكه، لأنه لم ينصب لهم دليلا على معرفة المراه منه، وحظ المجتهد في أصول الشريعة إذا تقصاعا وجمع أطرافها من غير أن يجد فيها ما يوضح له معنى المتشابه، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه ، أن يؤمن به كما ورد ، وليس عليه أن يخوض في مدلوله لأنه لا يكون كذلك إلا فيما لا يتعلق به تكليف . فالواجب هو الايمان بجميع الآيات التي ورد فيها المتشابه، مع تنزيهه تعالى عمالا يليق به مما تقتضيه ظواهرها المنافية للالوهية والربوبية فالآيات نزلت على الرسول قطعا، وفيها ما يقتضي الجهة، واليد والوجه والعين والمجيء، والاستعلاء ونحو ذلك مما ينزه عنه البارى تعالى، فيجب الايمان بها مع تنزيهه تعالى عن كل ما لا يليق بألوهيته وربوبيته، مثل قوله تعالى : (ويبقى وجه ربك) وقولسه : (خلقت بيدى) وقوله: (الرحمن على العرش استسوى)

وقوله: (وجاء ربك والملك صفا صفا) الى غير ذلك من الآيات، فاذا لم يرد فى بيائها قرآن صريح ، ولا حديث صحيح، ولا اجماع قاطع، فلا يجوز الخوض فى معناها . ولهذا قال الله تعالى: (والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) فالكلام فى مراد اللسه تعالى من تلك المتشابهات من غير دليل، إن هو الا تجرؤ وتسور على ما لا سبيل إلى علمه وادراك مغزاه، وذلك أمر غير محمود، لذلك لم يتعرض السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن يقتدى بهم لهذه الأشياء ولا تكلموا فيها بما يقتضى تعيين تأويل خاص من غير دليل، وهم الاسوة والقدوة فى ذلك ، مصداقا لقوله تعالى: (والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) بل منعوا وحرموا الخوض فيه والتعرض له بالتأويل، لقوله تعالى : (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله).

آما الخلف، فقد تعرضوا له بالاجتهاد والتأويل ، حيث أولوا جميع الآيات والأحاديث الواردة في التشبيه بما يناسب مقام الربوبية، وكذا حروف المعجم الواردة في أوائل السور. فمنهم من حملها على أنها أسماء لتلك السور حتى تعرف بها .

ومنهم من قال: أن المراد بها جمع دواعي العرب الى الاستماع، لأنها تخالف عادتهم فتوقظهم من الغفلة حتى تصرف قلوبهم الى الاصغاء .

ومنهم من قال: إنها ذكرت للكناية عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج عنها كسلام المرب تنبيها على أنه لم يخاطبهم إلا بلغتهم وحروفهم، إذ قد ينبه ببعض الشيء على كله .

النوع الثانى ــ المتشابه الذى يكون محلا للتأويل، ومجالا للاجتهاد، إذ به يمكسن التوصل الى اكتشاف المراد منبه ، الا أنه لا سبيل الى تأويله، الا استنادا الى الكتاب او السنة أو الاجماع، فبهذه الأدلة يمكن للمجتهد ان يبين المتشابه من مجمل أو عام أو مطلق ، أو ظاهر أو غيمر ذلك، ويختلف ذلك باختلاف المجتهدين من حيث المقدرة وبذل المجهود والاعتدال ، فالمجتهد المقتدر الذي بذل المجهود من غير أن تستهويه الأغراض والاحسواء ، قد يصل إلسي معرفة المراد من اللفظ، فيكون واضحا بالنسبة إليه، أما القاصر أو المقصر او المنحرف الذي تستهويه الأغراض والأهواء، فمن شأنه أن يزيغ عن الحقيقة، إذ يششبه عليه الأمر ، فلا يصل إلى إدراك المراد المحقيقي من اللفظ، لذا كان هذا النوع متشابها إضافيا، فهو بالنظر إلى الأول يصح أن يعتبر محكما، وبالنظر إلى الثاني يعتبر متشابها غامضا .

#### اشتمال القرآن على الفاظ عجمية:

أنزل الله القرآن على رسوله الكريم ، لافهام العباد ما يجب عليهم اعتقاده في جانب الله تعالى، وما يجب عليهم القيام به من أمور الدين والدنيا، لضبط علاقة العباد بخالقهم، ولتنظيم حياتهم الاجتماعية، من حيث الزواج والطلاق وسائر أنواع المعاملات ، وأنزل الله القرآن أيضا لاعجاز الخلق عن الاتيان بمثله للدلالة على صدق الرسول في نبوته ورسالته ، وعلى صدق فيما يخبر به عن ربه ،

لهذا كان القرآن مصدر الهذاية والارشاد، ومنبع كل خير للانسان في مناشه ومعاده، فهو الدليل الأصلى، والرجع الأساسي الذي تستقي منه جبيع الأحكام التشريعية.

هذه منزلة القرآن بالنسبة للانسان ، فالشارع انما قصد من وضع الشريعة الافهام ورقع الالتباس وازالة الابهام ، فأنزل القرآن باللغة العربية على الرسول العربي ، لذا رجب

النظر في تفهم معانى القرآن وادراكها من طريق اللغة العربية؛ من غير تدخل في ذلك للغة اعجمية، ومن هذه الجهسة تطرق علماء الاصول إلى الكلام على اشتمال القرآن على الفاظ عجمية ليست من وضع العرب ولا من لغتهم، بيد أن العرب كانوا يستعملون الفاظا عجمية، ويدرجونها في لغتهم، فتصير معربة.

المعرب، كل لففل من أصل وضع العجم، تكلمت به العرب واستعملته وتداولته فيصا بينها وجرى ذلك فى خطابها وفهمت معناه، يفصل فيه بين ما كان منه علما ، أو اسم جنس، أما العلم، كابرهيم وادريس واسمغيل واسحق ونحو ذلك، فليس من المعرب ، ولا يدعا معربا، لأن أسماء الأعلام التى وضعت بوضع خاص لمعنى معين ، لا تختلف باختلاف الألسن، فلا يختص استعمالها بلغة دون أخرى، وبناء عليه، فقد اتفق العلماء على أن العلم الذى من أصل وضع العجم أذا استعملته العرب وتداولته فيما بينها، لا يصعير بذلك معربا ، كمسا اتفقوا على أنه وارد في القرآن من غير خلاف .

وأما اسم الجنس، فهو المعرب حقيقة، وهو الذى قال فيه ابن السبكى: المعرب لفظ غير علم استعملته العرب فى معنى وضع له فى غير لغتهم، فكل لفظ عجمى ليس يعلم إذا تكلمت به العرب وجرى فى خطابها وتداولته فيما بينها وفهمت معناه، فانه يصير من كلامها ولغتها، ولهذا لاتدعه غالبا على ما كان عليه عند العجم، بل تغيره بحسب ما يقتضيه نطقها ومخارج الفاظها وأوزانها، فلا تشركه على حاله الاول عند العجم، وهكذا تصير تلك الألفاظ معهودة عند العرب فى تداولها واستعمالاتها الخاصة، ولا خلاف بين العلماء فى أن ما استعملته العرب من ذلك يكون معربا، وإنما جرى الخلاف بينهم فى ورود المعرب بهذا المعنى فى القرآن الكريم على مذهبين:

المذهب الأول لابن عباس وعكرمة وغيرهما، قالوا: إن المعرب وارد في القرآن واستدلوا لذلك بالنقل والعقل :

أما النقل، فقد ورد في القرآن مشكاة، لقوله تعالى: (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح) وهي مندية اسم للكوة الغير النافذة ، وورد فيه قسطاس، وهي رومية اسم للميزان، لقوله تعالى: (وزنوا بالقسطاس المستقيم)، وورد فيه استبرق وهي فارسية اسم للديباج الغليط، لقوله تعالى: (من استبرق وجنى الجنتين دان) إلى غير ذلك من الألفاظ العجمية التي وردت فسي القرآن .

وأما العقل، فسان اللفظ العجمي إذا استعملته العرب في محاوراتها، وتداولته فيمسا بينها، وجرى ذلك على السنتها مع فهم معناه، فأنه يصير من لغتها، وبذلك يصبح عربيا كسائر الألفاظ التي وضعتها العرب نفسها ، لذلك لا تدعه على ما كان عليه عند العجم، إلا إذا كانت حروفه في المخارج كحروف العرب ، وأوزانها كأوزان العرب، أما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب، أو كان بعضها كذلك دون البعض، فلابد أن ترده الى حروفها، ولا تقبله على ما مو عليه عند العجم أصلا، وأما إذا لم تكن أوزانه كأوزان العرب، فمن الكلمات ما تشركه على حاله في كلام العجم، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير ، كما تتصرف في كلامها ، وإذا فعلت ذلك، صارت تلك الكلمات مضومة إلى كسلامها كالألفاظ المرتجلة، والأوزان المبتدأة لها ، وهذا أمر لا نزاع فيه عند أهل العربية، وعليه، فالقرآن الوارد على لسسان العرب باللغة العربية، إذا اشتمل على بعض الكلمات العجمية المستعملة لدى العرب، لا يخرجه ذلك عسن كونه عربيا، ولا عن صحة إطلاق هذا الاسم عليه، لذلك كان لا مانع من ورودها في القرآن الكريم.

المذهب الثاني، للإمام الشافعي، وابن جرير ، والأكثر من العلماء ، قالوا لا يجوز أن يرد المعرب في القرآن، واستدلوا لما ذهبوا اليه بالنقل والعقل أيضا :

أما النقل، فقد قال الله تعالى في كتابه العزيز: (انا أنزلناه قرآنا عربيا) وقسسال: (بلسان عربي مبين) وقال: (لسسان السدى يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربيني مبين) الى غير ذلك من الآيات التي تدل على أن القرآن عربي، وبلسان العرب، لاأنه أعجمي ولا بلسان العجم.

وأما العقل، فقد قالوا: لو اشتمل القرآن على ألفاظ عجمية، لما كان عربيا محضا، بل يكون عربيا وعجميا ، وأيضا فانه يلزم من انتفاء عربية الجزء، انتفاء عربية الكل، مع أن ذلك باطل بدليل ما تقدم من الآيات الدالة باطلاقها وعمومها على أن القسرآن عربى ، وأنه تسزل بلسان العرب .

هذان مذهبان، متقابلان تقابل النقيضين، لأن أولهما يقول: المعرب وارد في القرآن وثانيهما يقول: انه ليس بوارد في القرآن، وكل مذهب من المذهبين أيده أصحابه بما تقدم شرحه من الأدلة.

انتقاد ما احتج به المثبتون. قد انتقد التافون ما احتج به المشبتون بما ياتي :

أما فيما يرجع إلى النقل، فقد قالوا: إن ما ورد من ذلك في القرآن كمشكاة، وقسطاس واستبرق، ليس بعجمي محض، بل ذلك مما اتفقت فيه اللغات كالصابون، فهي لغة فارسية وعربية ايضا، وقال البعض منهم، أن تلك الألفاظ من أصل وضع العرب، ثم نقلها عنهم العجم، بعد أن أحدثوا فيها بعض تغيير، كما غير العبراتيون كلمة الاله والناس بفقالوا: لاهوت وناسوت فهي في الأصل عربية، وعليه، فيبطل الاستدلال بتلك الآيات على ورود المغرب في القرآن .

وأما فيما يرجع إلى العقل، فقد قالوا: إن القرآن أنزل على لسان معهود العبرب قى الفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، ويجب أن يفهم القرآن من لسان العرب الحالص ، لا من لسان مختلط بين عربى وعجمى، وبذلك يبطل ورود المعرب في القرآن .

والتحقيق المعتمد من هذا الخلاف، هو ما ذهب اليه المثبتون من ورود المعرب في القرآن لل تقدم من دليلي النقل والعقل. أما أدلة النافين الورود المعرب في القرآن فقد ردت بما ياتي :

ت فيما يرجع الى أن القرآن أنزل بلسان عربى لقوله تعالى: (ان أنزلناه قرآنسا غربيا) وقوله: (بلسان عربي مبين) وغيرهما من الآيات، قد رد بأن الألفال العجميلة ، إذا استعملتها العرب وجرت على لسانها، وتداولتها فيما بينها، فأنها تصير من كلامها ولغتها، وبذلك ثكون عربية ، فورودها في القرآن بعد هذا كله، لا يخرجه عن كونه عربيا، ولا يصح أن يقال: إن القرآن اشتمل على ألفاظ عجمية وأيضا فأن المراد من كون القرآن نزل بلسسان العرب، أنه عربي في نظمه وتركيبه وأسلوبه وبلاغته، بحيث يفهم معنى القرآن من لسان العرب وأسلوبهم وما عهد لديهم، بقطع النظر عن أن تكون بعض مفردات الألفاظ منقولة لهم من لغة أجنبية بعد أن أدرجوها في لغتهم، أو تكون مرتجلة لهم قابتدوًا وضعها واخترعوا أوزانها، لأن النظر بعد أن المفردات لا تنبئى عليه أية ثمرة كما تقدم .

2 ــ وقيما يرجع إلى الدنيل العقلى، قد رد بأن الألفاظ العجمية التى أدخلتها العرب فى لغتها وتداولتها فى كلامها، وقهمت معانيها ، تصير عربية كالألفاظ التى ارتجلتها وابتدات وضعها، فورودها فى القرآن بعد ذلك، لا يعتبر معه القرآن مستملا على ألفاظ عجمية حتى يكون

منافيا لما ذلت عليه الآيات السابقة من كون القرآن أنزل بلسان العرب، وتبطل أيضا الدعوى التى تقول: إن انتفاء العربية عن جزء من القرآن يستلزم انتفاء العربية عن الكل، إذ العربية لم تنتف عن القرآن أصلالا عن جزئه ولا عن كله .

3 \_\_ وفيما يرجع إلى انتقادهم للدليل النقلى الذي احتج بـــ المثبتون، كمشكساة وقسطاس واستبرق، من أنه مما اتفقت فيه اللغات كالصابون، قد رد بأن ذلك نادر ، لأن الذي ورد منه هو الصابون دون غيره، والنادر لا حكم له، فلا يحكم به على الغالب الكثير، وأبعد من هذا كله، القول بأن تلك الألفاظ كانت في الأصل عربية، وأن العرب هم الذين ابتدؤا وضها ثم تقلها العجم عنهم، لأن ذلك تكلف ظاهر، إذ لا دليل عليه قطعا .

4 ــ وفيما يرجع إلى انتقادهم للدليل المقلى، من أنه يلزم عليه أن يفهم القرآن من أسان مختلط بين عربي وعجمى، قد رد بما تقدم شرحه من أن اشتمال القرآن على المعرب لا يلزم عليه أن يكون أعجميا وعربيا، بل هو عربي محضى، ولاعجمة فيه أصلا، أذ بالتعريب مار الكل عربيا.

ترجمة القرآن: لقد أرسل الله إلى خلقه في فترات مختلفة رسلا ليبلغوا إلى عباده رسائله المقتضية لتكليفهم بما يجب عليهم اعتقاده في جانب الله من التقديس والتنزية، وبما يجب عليهم القيام به من الأعمال الدينية والدنيوية، وكانت تلك الرسائل الربائية، تبشيرهم بالثواب ان أمتثلوا وأطاعوا، وتنذرهم بالعقاب ان هم خالفوا وعصوا، قال تعالى: (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال: (وما كنا معذبين حتيى فبعث رسولا) وهكذاأدوا رسائل ربهم وبشروا قومهم بالثواب وانذروهم بالعقاب، ولتسميل مهمة الرسل في تبليغ شرائع الله إلى خلقه، اقتضت حكمته تعالى أن يرسل إلى كل قوم رسولا منهم، ليبلغهم رسالة ربهم بلغتهم ويخاطبهم بلسانهم، حتى يفهموا منه ما يلقية إليهم من التكاليف منهم، ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء).

هكذا جرب الحكمة الألهية في ارسال الرسل الى العباد الى أن ختم رسائله الى خلقة برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، فأرسله الى قومه بلغتهم، وأنزل عليه كتابه الكريم بلسانهم ولكن رسالة محمد لم تكن مقصورة على قوم محمد وهم العرب، بل كانت عامة لهم ولجميع الناس من عرب وعجم وغيرهم، قال تعالى: (وما أرسلناك الا كافة للتاس بشيرا ونذيسرا) وقسال : (قل يأيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا) بل ان الرسول العربى قد بعثه الى جميعة المنقلين من الانس والجن .

كان النبى عليه الصلاة والسلام، عربيا، لأنه من قريش وهم عرب، وبعث بلغة العرب ونزل عليه القرآن بلسان العرب، وإبلاغ رسالته إلى العرب أمر ممكن وواضع، لكن إبلاغها الى من لا يحسنون العربية من عجم وغيرهم، أمر من الصعوبة والعسر، بحيث لا يمكن تحقيقه، لأنه من المستحيل في مجارى العادات أن يفهم العج ي لغة العربي، وهذا ما دغي إلى النظر قسي الوسيلة التي يمكن بها إبلاغ الرسالة العربية إلى الأمم العجمية حتى يفهموها .

لقد تقرر أن العالم الاسلامي أكثره غير عربي، وأكثر الأمم الأعجمية لاتعرف العربية، ولا تحسن قراءة النص العربي الذي نزل على النبي العربي، بيد أن الرسالة العربية، يجلف اللاعها الى الناس عامة، فكما يجب ابلاغها الى العرب، يجب ابلاغها الى من لا يعرفون العربية من عجم وغيرهم، ولا يمكن في هذا الصدد أن يتصور العقل طريقا توصل الى هذه الغاية الاواحدا من أمرين:

الأمر الأولى - تعريب جميع الأمم الأعجمية حتى يمكن لها أن تفهم الشريعة الاسلامية من منبعها ومصدرها وهو القرآن الكريم، وهذا أمر حلو ولذيذ يتمناه كل مسلم . فكل مسلم يودلو ان اللغة العربية، عمت العالم كله، لتصبح لغة التفاهم والتخاطب، ولغة التأليف والتراسل ولغة العنون، ويود كل مسلم أن يصبح جميع المسلمين وغيرهم قادرين على فهم القرآن الكريم بنظمه العربي، وقادرين على النعلق به، وقادرين على استنباط الأحكام الشرعية من منبعها النقى العالم، ولكن أنى لهذا الحلم اللذيذ أن يتحقق ، انه أهر مستحيل قطعا .

ودليل هذه الاستحالة، أن غالب الأمم الاسلامية الغير العربية التي اعتنقت الاسلام في أول عهده، وريعان شبابه، لا تزال محتفظة بلغاتها، فلم تؤثر فيها العربية ولا تخلت عن لغاتها، سواء منها الراقية أو المنحطة، مع أنها اعتنقت الاسلام منذ أربعة عشرقرنا تقريبا ، فبلاد السودان مع اختلاطها بالقبائل العربية، وكذا بلاد الفرس والشرك مع مجاورتهم للبلاد العربية، لا يزال أهلها محتفظين بلغاتهم على اعتناقهم للاسلام في أول عهده، بل الأمة التركية، كانت هي الماسكة بزمام شئون الدولة الاسلامية وكانت حامية الاسلام واختلطت بالأمم العربية لمالها معها من الجوار، ولسيطرتها على الخلافة فيها، ومع ذلك لا تزال باقية على لغتها العجمية، ولا يوجد فيها من يحسن العربية ويتقنها إلا أفراد قليلون ، يوجد أمثالهم في الأمم الفرنسيسة والانجليزية والالمانية، وغيرها من الأمم الأوربية والأمريكية ،

هذا مع الاختلاط في المرافق ومع الجوار، واتحاد الحكومة والحكام، فكيف يمكن بعه ذلك تعريب الأمم الأخرى المختلفة من هنود ، وجاويين وصينيين ويابانيين، وجراكسة وغيرهم ممن اعتنقوا الاسلام، بل وكيف يمكن تعريب أمم العالم التي لم تعتنق الاسلام بعد حتى يمكن الأهلها أن يتفهموا تعاليم الاسلام ومبادئه وأصوله من القرآن العربي، إن هسذا أمر مستحيسل، واستحالته ملموسة، ولايمكن التردد فيها ولادفعها بوجه من الوجوم، فالذهاب الى القسول بأن تعريب الأمم هو الوسيلة إلى تفهم الشريعة الاسلامية من القرآن، إن هو إلا وهم وجنون. وإذا تبين أن تعريب الأمم، لا سميل إليه، وأنه لا يمكن تحققه، فقد بطل اعتبار هذه

وإدا نبين أن تعريب الأمم، لا بسبيل إليه، وأنه لا يمكن تحققه، فقد بطل اعتبار هذه الوسيلة طريقة إلى معرفة الشريعة الاسلامية، وتفهمها من القرآن، فلم يبق إلا النظر في الأمر الثاني .

الأمر الثاني، ترجمة القرآن الى اللغات الأعجمية ، حتى يمكن لأهلها أن يتفهم وا الشريعة الاسلامية من القرآن، وهذا أمر قد وقع فيه خلاف كبير بين علماء الاندلام منذ المد بعيد، وانقسموا في ذلك الى فريقين : فريق يجيز ترجمة القرآن الى اللغات المختلفة، وفريق يمنع ذلك .

أولا ... الفريق الذي يجيز ترجمة القرآن، احتجوا لذلك بالأدلة الآتية :

ت ــ ماروى من أن أهل فارس كتبوا إلى سلمان الفارسى أن يكتب لهم الفاتحــة بالفارسية فكتبها لهم، وكانوا يقرؤن ذلكه في الصلاة، حتى لانت السنتهم للعربية، بعدما عرض ذلك على النبى صلى الله عليه وسلم، فلم ينكره عليه، وذلك دليل الجواز، لأن تقريره صلى الله عليه وسلم، دليل على الجواز .

2 ــ يرى الامام أبو حتيفة أن الصلاة تجوز بالفارسية أو بغيرها مطلقا حتى لمسن يحسن العربية، أما صاحباه: أبو يوسف ومحمد بن الحسن، فقد قالا: ان ذلك لا يجوز الا لمن لا يحسن العربية، وذلك مقتض لجواز الترجمة، واستند الامام أبو حنيفة في ذلك إلى قول تعالى: (وانه لفي زبر الأولين) والضمير يعود الى القرآن، وانما كان في الزبر بلغتها ، لا بهذه اللغة، والى قوله تعالى: (ان هذا لفي الصحف الأولىي صحف ابرهيسم وموسى) والانسارة

انى القرآن، وصحف ابرهيم كانت بالسريانية، وصحف موسى كانت بالعبرانية ، فعل على أنه كان في تلك الصحف قرآنا وان لم يكن عربيا. وهذا لا ينافي ما تعل عليه الآيات القرآنية من انزاله بلسان العرب في قوله تعالى: انا أنزلناه قرآنا عربيا) وغيرها من الآيات ، اذ لا دلالة فيها على حصر القرآن في العربية، بل قد يكون بلسان العرب، وهو ما أنزل على محمد، وقسد يكون بلسان العجم، كما في زبر الأولين وصحف ابرهيم وموسى .

3 \_\_\_ إن رسالة محمد عليه الصلاة والسلام، جاءت عامة لجميع البشر، ولم تكن خاصة بالعرب وحدهم، قال تعالى: (وما أرسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا) وقال (تبرارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا) وقال صلى الله عليه وسلم: بعثت السي الناس عامة .

ومع هذا فالقرآن إنما أنزل بلغة الرسول ولغة قومه، تيسيرا للدعوة، ليقوم بابلاغه إلى العرب، وهم يقومون بابلاغه إلى غيرهم من الأمم العجمية، ولايكون ذلك إلا من طريق الترجمة، لأن تعريب الأمم لا يمكن كما تقدم.

فقد قال ابن حجر نقلا عن ابن بطال: ان الوحى كله متلوا أو غير متلو، انما نسسزل بلسان العرب، ولايرد على هذا، كون النبى صلى الله عليه وسلم، بعث إلى الناس كافة، عربا وعجما وغيرهم لأن اللسان الذى نزل به الوحى عربى، وهو يبلغه إلى طوائف العرب، وهسم يترجمونه لغير العرب بألسنتهم.

ثانيا \_\_الفريق الذي يمنع ترجمة القرآن، استدلوا لذلك بالأدلة الآتية :

I .... إن القرآن معجز فلا يمكن أن يترجم، لأن الترجمة ينعدم معها الاعجاز قطعا، ولا يمكن أن تحافظ على وجوه الاعجاز التي امتاز بها القرآن في سمو بلاغته وقوة تعبيره، وجزالة معانيه الى غير ذلك .

2 \_ ان القرآن فيه كلمات لامقابل لها في اللغات الأخرى، فيضطر المترجم الى أن يدل على معانيها بكلمات لا تخلو من التغيير، وعليه فلا تجوز ترجمة القرآن .

3 \_\_\_ إن ترجمة القرآن ترجمة حرفية لا تمكن فيلتجىء المترجم إلى نقل المعانى التى يفهمها، أو يفهمها غيره من العلماء، وذلك لا يسمى قرآنا، ولا يصح أن يعتبر نصا شرعيا تستخرج منه الأحكام .

4 \_\_ إن نظم القرآن يحمل من القوة والجزالة والروعة والطلاوة واللذة والتأثير في النفوس ما لا يمكن للترجمة أن تجافظ عليه ، فلو اعتمدت الترجمة لحرم قارئها من ذلك كله ، اذ لا يجد فيها القارىء شيئا من ذلك .

5 \_\_ إن بعض الألفاظ العربية في نظم القرآن، يجب أن يسلط عليها التأويل طبقا الم يقتضيه الدليل العقلى، وهذا الايمكن مع الترجمة .

تلك أدلة المجيزين، وهذه شبه المانعين وحججهم، وقبل البث في هذا الخلاف يجب عرض ما قرره الشاطعي في موافقاته في هذا الموضوع حيث قال :

للغة العرب من حيث هي ألفاظ دالة على معان، نظران:

أحدهما من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة وهي الدلالة الأصلية. والثاني من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة.

فالجهة الآولى، يشترك فيها جميع الألسن ، واليها تنتهى مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه اذا حضل في الوجود قعل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان

الاخبار عن زيد بالقيام، تأتى له ما أراد من غير كلفة، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الاخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والاخبار عنها، وهذا لا إشكال فيه .

وأما الجهة الثانية، فهى التى يختص بها لسان العرب فى تلك الحكاية وذلك الاخبار، فان كل خبر يقتضى فى هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الاخبار، بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به، ونفس الاخبار فى الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الايضاح والاخفاء، والايجاز والاطناب وغير ذلك، فانه يقال فى ابتداء الاخبار: قام زيد، إن ام تكن هناك عناية بالمخبر عنه بل بالخبر، فان كانت العناية بالمخبر عنه قيل: زيد قائم، وفى جواب السؤال أو ما هو بمنزلة السؤال: إن زيدا قام، وفى إخبار من يتوقع قيامه والاخبار بقيامه: قد قام زيد، أو زيد قد قام، وفى التنكيت على من ينكر: إنما قام زيد، ثم يتنوع أيضا بحسب تعظيم المخبر عنه أو تحقيره، وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يقصد فى مساق الاخبار وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التى لا يمكن حصرها، وجميع ذلك دائر حول الاخبار عن زيد بالقيام، فمثل هذه التصرفات التى يختلف معنى الكلام وجميع ذلك دائر حول الاخبار عن زيد بالقيام، فمثل هذه التصرفات التى يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها، ليست هى المقصود الأصلى، ولكنها من مكملاته ومتمماته .

ثم قال الشاطبى: وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاما من الكلام العربى بكلام العجم على حال، فضلا عن أن يلترجم القرآن، وينتقبل إلى لسان غير عربى الا مع فرض استواء اللسائين في اعتباره عينا، كما اذا استوى اللسائان في استعمال ما تقدم تمثيله و نحوه، وإذا ثبت ذلك أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، واثبات مثل هذا بوجه بين، عسير جدا.

ثم قال: وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة فى القرآن، يعنى على هذا الوجه الثانى، فأما الوجه الأولى فهو ممكن، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة ومن ليس لهم فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزا باتفاق أهل الاسلام، فصار هذا الاتفاق حجة فى صحة الترجية على المعنى الأصلى .

هكذا يقرر الشاطبي أن ترجمة القرآن باعتبار دلالته على أصل المعنى الذي يدل عليه التركيب، أمر مجمع عليه، لأنه اذا جاز للمفسر اجماعا أن يفسر القرآن ويبين معناه للعامة ومن ليس لهم فهم يقوى على تحصيل معانيه، فلا مانع من أن يجرى ذلك في الترجمة، لأن التفسير ما هو الا ألفاظ تبين معاني القرآن وأغراضه، وليست هي ألفاظ القرآن قطعا، وقد يكون المفسر مخطئا في بيان المعاني التي يدل عليها التركيب ولا يمكن أن تدعى العصمة لأي مفسر كان، ومع ذلك فقد احتمل جواز هذا الخطأ، فيجب أن يحتمل جواز الخطأ في الترجمة كما احتمل في التفسير، اذ لا فرق بين المفسر والمترجم الا أن ذلك يضع في بيان معنى اللفظ العربي لفظا عربيا آخر، وهذا يضع في موضعه لفظا أعجميا .

على أن احتمال ذلك في الترجمة، يجب أن يحظى بالأولوية، تحقيقا لنشر الاسلام، وابلاغ تعاليمه وأحكامه الى جميع البشر، اذ لا وسيلة الى ذلك الا الترجمة.

المفسر إذا عرض له لفظ مشترك، أو عرضت له جملة يختلف معناها باختلاف الظروف وأوجه الاعراب أو عرض له لفظ يجب ثاويله للدليل العقلى الذي تقام على استحالة بقائه على طاهره، فانه يختار معنى من معانى الاسماء المستركة، ومعنى من معانى التركيب، وتأويلا يؤيده الدليل، ثم يعبر عنه بالعربية ويجب أن لا يمنع المترجم من ذلك إذا عرض له شيء مما ذكر،

إذ لا فرق بين المفسر والمترجم، فكل ما جاز للمفسر، لاما تع من جوازه للمترجم، ثم إن المختار لهما قد يكون هو المراد لله تعالى، وقد يكون غيره، ولكن ما دام ذلك جائزا للمفسر فلا ما من جوازه للمترجم أيضا، إذ جميع المحذورات التي تخشي من الترجمة فيما تقدم، موجودة في التفسير باللفظ العربي نفسه، وقد أجمعت الأمة على عدم لزوم التحاشي عن هذه المحذورات في التفسير، فيلزم أن لا تمنع في الترجمة أيضا، لأنه لا فرق بين التعبير باللفظ العربي والتعبير باللفظ العربي والتعبير باللفظ العربي والتعبير باللفظ العربي المراد بتلك الآيات، إذا كان المفسر والمترجم مستكملين للشروط الواجبة والمؤهلات اللازمة.

أما المعنى التبعى المتضن لخصائص الاعجاز، ولأنواع البلاغة التى يقتضيها المقام، والتى بها يرتقى الكلام إلى درجة الاعجاز، فلا يمكن نقلها ولا التعبير عنها بالعربية ولا بالعجمية، وبذلك يصير نقل الآيات القرآئية المعجزة إلى التفسير أو الترجمة أمسرا مستحيلا، لأن المصائص التى بها يقع الاعجاز تقتضى أن التفسير والترجمة يحملان معهما خصائص الاعجاز، مع أن الاعجاز، ليس في طوق البشر ولا في استطاعتهم التصرف فيه، وعلى هذا، فالقرآن باعتبار قوة تعبيره ورقى أسلوبه، وجزالة معانيه إلى ما يتضمنه من فصاحة وبلاغة ومزايا، لا يمكن تفسيره وترجمته من هذه الجهة، ولا يجوز ذلك إطلاقا، لأن جميع تلك الخصائص، تنعدم مع التفسير والترجمة وتضيع قطعا.

وإذا تقرر أن القرآن معجز الاشتمالة على النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعة ومساقاته، وفواصلة وأسلوبة، ولمجيئة في الدرجة العليا من البلاغة، واشتماله على جميع ضروبها فلا تجوز ترجمته من هذه الجهة، وان كان ذلك لا يستلزم عدم امكان نقل المعنى الأصلى الذي تدل عليه الآية، وهذاهو الذي يجرى عليه المفسرون، فيجب أن لا يحرم منه المترجمة ن

فالمفسرون الذين يبينون معانى القرآن ويعبرون عنها بالألفاظ العربية ، ليس فى استطاعتهم التعبير عن أوجه الاعجاز، ولا نقل المزايا والخصائص التى فى القرآن الى التفسير اذ ليس فى امكان أحد أن يدرك جميع ما فى القرآن من نكت بلاغية وحكم جليلة، وأسرار دقت عن الأنظار، ومع ذلك فقد جاز التفسير وبيان أحكام القرآن باللغة العربية، فيجب أن يجوز ذلك فى الترجمة حتى لا تتعطل الحكمة التى من أجلها أنزل القرآن، لأن منع ترجمة القرآن من شأنه أن يقع عائقا من بث عدايته ونشر أحكامه بين جميع الخلائق.

على أن النظم العربي إذا قرأه الأعاجم الذين لا يعرفون من العربيسة شيئا ، لا يمكسن الادعاء بأنه يؤثر في نفوسهم، وتكون له لذة وطلاوة لديهم، أو يدركون محل الاعجاز منه، حتى تكون قراءة السرجمة تحرمهم مما يجدونه من التأثير واللذة والطلاوة، أو يدركونه من الاعجاز، لأن الأمم الاسلامية التي لا تعرف العربية، ليست واقعة تحت تأثير طلاوة النظم العربي، فضلا عن أن تدرك منه محل الاعجاز، بل الأمر على العكس، قال الترجمة تحمل إليهم شيئا من معانى القرآن الأصلية وتجعلهم يدركون مزايا التشريع الاسلامي، ويهتدون بهديه، ويحصلون على طلاوة المعانى ولذتها وتأثيرها، وذلك أفضل من حرمانهم من الجميع.

وبعد هذا التحرير، يتبين أن التحقيق الذي يجب اعتماده من الخلاف في ترجمة القرآن، هو التفصيل بين المعانى الأصلية، والمعانى الفرعية التابعة للمعانى الأصلية، قالمعانى الأصلية تجوز ترجمتها اجماعا.

وهذا هو الذي يساعد عليه العقل والنقل، وبه يمكن التوفيق بين المذهبين المذكورين، بأن يقيد كل من القولين بجهة خاصة، فالذين قالوا بجواز ترجمة القرآن، يقصر قولهم على ترجمة المعانى الأصلية والذين قالوا بمنع ترجمة القرآن، يقصر قولهم على ترجمة المعانى التبعية، فلاصلان تقرما نظر إليه الأخر، ومهما اختلفت الجهة، فلاخلاف.

ان النبي عربي، والقرآن عربي، والرسالة عامة، ولا سبيل الى تبليغها لغير العرب، الا بالترجمة، هذا كله معلوم، ومما لايصح الجدال فيه، ويجب بعد ذلك أن يعلم أن الترجمة ليست قرآنا وأنها ليس لها خصائص القرآن، وأنها لاتحمل الاعجاز الموجود في النظم القرآني، ولا معاني النظم العربي جميعها، وإنما تحمل المعاني الأصلية التي يفهمها المفسرون، وإذا تقرر هذا حصلت الطمأنيتة التامة إلى أن الترجمة، لا تحظي بقدسية القرآن العربي، ولهذا لا يخطر بالبال أن التراجم هي القرآن المنزل على الرسول الأكرم عليه الصلاة والسلام، حتى يحتاط لذلك بمنع ترجمة القرآن .

وعلى هذا الأساس، نقلت أصول الاسلام وقواعده ألى الأمم الأعجمية من طريق الترجمة، كما حملت إليهم فروعه وأحكامه، فاعتنقوا الأصول وعملوا بالفروع، ولا يمكن لعاقل أن يجادل في أن توقر ذلك لهم من طريق الترجمة، أولى وأفضل من حرمانهم منه ، لأنه اذا لم يكن في وسعهم النطق بالنظم العربي، وتفهم معانيه، فمن الواجب أن يفسح لهم الطريق للحصول على معانى القرآن لينعموا بطلاوتها ولذتها وتأثيرها في نفوسهم بواسطة ترجمة القرآن الكريم.

ولذلك، ترجم القرآن الكريم الى عدد كثير من لغات العالم كاللاتينية والروسيية والانجليزية والألمانية والفرنسية والهندية والفارسية والتركية وغيرها .

#### بعض أحكام الكتاب: من أحكام الكتاب ما ياتى:

- تأويل بعض الفاظه، فيحمل اللفظ على غيرما هو ظاهر فيه، ويصرف إلى المعنى الخفى المرجوح للأدلة التي تقوم على ذلك، وهذا هو التأويل، ويسمى اللفظ مؤولا.
- 2 ــ التخصيص، فيجوز تخصيص صيغ عموم القرآن بقصرها على بعض مدلولها للدليل المخصص الذي يقصر العام على بعض أفراده .
- 3 ــ التقييد لمطلقه، فاللفظ المطلق الشائع في جميع أفراده ويشملها شمولا بدليا يجوز تقييده ببعض تلك الأفراد للدليل أيضا .
- 4 ــ النسخ، فقد ترد الآية بحكم من الأحكام، ثم يرد بعدها دليل آخر من كتاب أي سنة فينسخ حكمها .

فالتأويل والتخصص، والتقييد، والنسخ، من الأحكام التي تتطرق إلى هذا الدليل وهو الكتاب، وقد عقد الأصوليون مباحث خاصة لجميع تلك الأحكام، من تأويل وتخصيص وتقييد ونسخ وغيرها .

## الدليل الثاني السنة النبوية:

وينحصر الكلام عليه في مباحث :

المنبحث الأول، ويشتمل على العناصر الآتية : تعريف السنة ـ الاختجاج بالسنة \_ منزلة السنة من الكتاب .

أولا مستعريف السنة: أما في اللغة، فهي الطريقة والعادة سواء كائت محمدودة أو مقمومة، ومنه قوله تعالى: (قد خلبت من قبلكم سنن) وقوله : (فقد مضت سنة الأولي ن) وقال صلى الله عليه وسلم: من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة معليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة. وقال عليه الصلاة والسلام:

التتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا حجر ضب لدخلتموه. والمراذ بالسنة في جميع ذلك، الطريقة والسيرة التي اعتاد الناس سلوكها. وقال تعالى: (ولن تجد السنة الله تبديلا) والمراد بها عادته تعالى في تصرفاته في خلقه، ومنه قول الشاعر :

فلا تجز عن من سيرة أنت سرتها وأول راض سيرق من يسيرها ويقال: سنة خالد كذا، ومن سنته كذا بمعنى طريقته وسيرته وعادته .

وقد وردت السنة في لسان الشرع و في استعمال علماء الاسلام بمعنى أخص من المعنى اللغوى حيث قصروا لفظ السنة على طريقة الرسول عليه الصلاة والسلام وسيرته في أقواله وأفعاله وتقريراته، وعلى صفاته الخلاقية، سواء كانت قبل البعثة أو بعدها، وسواء كانت بيانا لما في الكتاب أو لا، كما يطلق لفظ السنة على ما جرى عليه عمل الصحابة من بعده، سواء وجد ذلك في الكتاب أو السنة أو لم يوجد، لأنهم لا يعملون به إلا اتباعا لسنة ثبتت عندهم وإن لم يطلع عليها من بعدهم، أو اجتهادا مجمعا عليه منهم أو ممن جاءوا بعدهم من خلفائهم لأن اجماعهم يوجد، وعمل خلفائهم راجع أيضا الى الاجماع، إذ يجب حمل الناس عليه.

فيراد بالسنة بهذا المعنى الطريقة العملية المعتادة التى جرى عليها الرسسول واصحابه فى تطبيق قواعد الشرع وأوامر القرآن حسب دلالته ومقاصده ، ولذلك جانت السنة مقترنة بالقرآن فى كثير من وصايا الرسول، فقد قال على الله عليه وسلم: تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدى ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة رسوله. وقال: من رغب عن سنتى فليس منى. وقال: عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ، وقد روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال: من كان منكم مستنا فليستن بمن قد مات فان الحى لاتومن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد، أبر هذه الأمة قلوبا وأعمقها علما واقلها تكلفا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم. وقال عمر بن عبد العزيز: سن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وولاة الأمر بعده سنئا، الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله وقوة على دين الله، من عمل بها مهتد، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المومنين وولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم، وساءت مصيرا .

فالسنة بهذا المعنى ــ وان كانت ترجع الى الطريقة والسيرة والعادة ــ الا أنها فى اللسان الشرعى، وفى استعمال علماء الاسلام مقصورة على الرسول وأصحابه فى سيرتهم، وعاداتهم، وما جرى عليه عملهم .

وأما فى الاصطلاح: فعند الفقهاء يطلق لفظ السنة فى باب العبادات على ما فى فعله ثواب، وليس فى تركه عقاب، وتسمى النافلة أيضا، فالسنة بهذا المعنى، حكم من الاحكام الشرعية المسنة، ويقابلها الوجوب والإباحة ، و الحرمة والكراهة.

وعند علماء الأصول الباحثين في أدلة الأحكام، يطلق لفظ السنة على أقوال الرسول وأفعاله وتقريزاته، فهذه الثلاثة، هي التي يعبر عنها بالسنة عند علماء الأصول، والسنة بهذا المعنى هي المصدر الثاني من مصادر التشريع .

ثانيا - الاحتجاج بالسنة على الاحكام التشريعية: السنة عند علماء الأصول ، أصل من أصول الأحكام بعد القرآن، لأن السنة كما تقدم، كل ما نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال وتقريرات، فهي حجة فسى الأحكام، والدليل على حجيتها ما ياتى:

I \_\_\_ إنه صلى الله عليه وسلم معصوم من المعاصى مطلقا عمدا أو خطأ، قولية أو فعلية، كما أنه لا يقر على معصية، فلا يقول إلا حقا، ولا يفعل إلا ما وافق الشرع، ولا يقر على باطل ، فكل ما يصدر عنه من أقــوال أو أفعال، أو تقريرات، مما يقتضى التكليف، يجب الاعتقاد بأنه تشريع لأمته، وأنه اخبار بذلك عن الله تعالى، وأنه صادق في جميع أخباره، ما كان منها صريحا كالأقوال، أو ضمنيا كالأفعال والتقريرات، وأنه يجب اتباعه في ذلك، لأنه صلى الله عليه وسلم لا يقول أو يفعل أو يقر إلا عن وحي، قال الله تعالى: (وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحي) وكما أنه لا ينطق إلا عن وحي، كذلك لا يفعل أو يقر إلا عن وحي.

2 \_\_\_ إنه مؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه في أقواله وأفعاله وتقريراته ، وأغظم معجزة وأدومها وأبقاها هي القرآن الكريم المنزل من رب العالمين، على رسوله الكريم لاعجماز معارضيه ومنكري رسالته عن الاتيان بمثله، بل وبأقصر سورة منه ، للدلالة على صدقه في حميع ما أتى به من أقوال وأفعال وتقريرات ، فتكون السنة قولا أو فعلا أو تقريرا حجة على العباد، ودليلا على ما اقتضته من الإحكام .

3 — أوامر الله تعالى: (يايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، وأفعاله، قال الله تعالى: (يايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تومنون بالله واليوم الآخر) وقال : (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا) وقال: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم) وقال: (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنف فانتهوا) وقال: (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) وقال: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى وتصله جهنم) الى غير ذلك من الآيات القرآنية الوارد فيها الأمر باطاعة الرسول واتباعه في كل ما جاء به. والأمر قد تقرر، أنه إذا أطلق وتجرد عن القرائن يصرف للوجوب، وذلك دليل حجية السنة في الأحكام التشريعية، وأنها أصل من أصولها.

فتكون السنة حجة ودليلا من أدلة الأحكام، لعصمة الرسول، وللمعجزة الدالة على صدقه، ولأمر الله بأطاعته واتباعه، إذ لا ينطق عن الهوى، إن هو الا وحى يوحى. غير أن الوحى منه ما يتلا وهو السنة.

ثالثا - منزلة السنة من الكتاب: السنة دليل من أدلة الاحكام، وأصل من أصولها غير أن مرتبة السنة تاتى في الاعتبار مناخبرة عن الكتاب العزيز، فأن القرآن هو المعجزة الدالة على صدق الرسول ، أذ بالقرآن ثبتت نبوته وصدقه في رسالته ، والقرآن هو الذي أخبر بأنه صلى الله عليه وسلم، لا ينطق عن الهوى، بل كل ما يقوله أويفعله فهو بوحى من الله تعالى، والقرآن هو الذي أمر باطاعة الرسول والاقتداء به، والقرآن هو الذي جاء فيه خطاب الله لرسوله الكريم بقولة: (والك لعلى خلق عظيم) وفسرت أم المومنين عائشة رضي الله عنها الآية بأن خلقه القرآن، واقتصرت في تفسير خلقه على ذلك، فدل على أن قوله، وفعله وتقريره، كلها راجعة إلى القرآن، لأن المخلق محصور في هذه الأشياء.

فهذه أمور كلها تقضى بأن الكتاب هو منشنا السنة، وأصل لها وسنابق عليها، وأن السنة نشأت من الكتاب ومتفرعة عنه ومتاخرة عنه، ومن شأن الأصل التقدم على ما هو قرع له .

ومن جهة أخرى فان السنة دون الكتاب في القوة لما ياتي:

I \_\_ لما تقدم من أن الكتاب أصل، والسنة فرع عنه، ومن المقرر، أن الفرع لا يقوى قوة الأصل .

2 \_\_ إن الكتاب مقطوع به من جهة ثبوته ونقله جملة وتفصيلا، لأنه يجب أن يكون متواترا، أما السنة فانها مظنونة من جهة ثبوتها، إذ الغالب فيها رواية الآحاد، والمتواتر من السنة نادر، فتغلب عليها الظنية، بخلاف الكتاب فلا يكون إلا متواترا، والمظنون لا يقوى قوة المقطوع ،

3 — إن السنة، إما أن تاتى بيانا للكتاب، أو زيادة عليه، فان كانت بيانا للكتاب فالمبين أولى في الاعتبار، لأنه أصل والبيان فرع، وأيضا فانه يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين، وأن لم تكن السنة بيانا للكتاب بأن كانت زائدة عليه فلا تعتبر الا بعد أن لا يوجد نص في الكتاب، وذلك دليل على تقدم الكتاب على السنة في القوة.

4 — الأخبار الواردة في ذلك من الصحابة، كحديث معاذ لما قال له الرسول: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله, قال: فان لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله, قال: فان لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي. وروى عن عمر رضى الله عنه، أنه كتب إلى شريح، إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله، فان أتاك ما ليس في كتاب الله، فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي رواية أخرى أنه قال له: انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحدا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن ابن مسعود: من عرض له منكم قضاء فليقض فاتبع سنة رسول الله عليه وسلم، وعن ابن مسعود: من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله ؛ فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم، المغير نما في كتاب الله ، فليقض بما في كتاب الله ، فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم، المغير ذلك من الأخبار والآثار الواردة من الصحابة والقاضية باعتبار السنة بعد الكتاب اذ لا يصار إلى السنة إلا بعد عدم وجود نص من الكتاب العزيز، وذلك دليل على أن الكتاب أقوى من السنة

المبحث الثاني ويشتمل على ما ياتي : انقسام السنة إلى قول وفعل وتقرير - تعارض قول الرسول وفعله \_ عمدة السنة الوحى والتبليغ \_ الوحى \_ التبليغ .

#### أولا - انقسام السنة: تنقسم السنة إلى قول وفعل وتقرير .

أما القول، ويسمى الحديث، فكل ما سمع ونقل عن النبى صلى الله عليه وسئلم من الأقوال المقتضية للأمر أو النهى، أو الاذن مما يتعلق بتكليف العباد في أمور الدين أو الدنيا عقيدة أو عبادة أو معاملة أو غيرها، وكذا أقواله صلى الله عليه وسلم الواردة بصفة إخبار عن الأمور الماضية والوقائع السالفة، أو لتخبر عما هو كائن أو سيكون من أحوال الآخرة وغيرها، وقد تشتمل على الوعظ والارشاد والاعتبار، أو على التهديد والزجر والانذار، الى غير ذلك مما جاءت به السنة القولية من بيان أو تعميم أو تخصيص، أو إطلاق أو تقييد للقرآن الكريم، قال الله تعلى: (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) والذي يهتم به علماء الأصول من ذلك، انما هو ما اقتضى تكليفا مما له علاقة بأفعال المكلفين.

وأما فعل الرسول عليه الصلاة والسلام، فهو كلما يصدرعنه من اعمال، ويدخل فيه الكف لأنه فعل على ما فيه من الخلاف، فقد ذهب الجمهور إلى أن ترك الفعل مطلقاً، أو ترك الفعل المنهى عنه هو فعل، بمعنى الكف والانصراف عن المنهى عنه، ومنهم من ذهب الى أنه قعل بمعنى قعل الضد للمنهى عنه. وقال قوم منهم أبو هاشم المعتزلي: إن التوك الذي هو الكف ليس بفعل لأنه عدم الفعل، فهو انتفاء للمنهى عنه .

وأفعال النبى عليه الصلاة والسلام، لا تخرج عن أن تكون جبلية أو من خصائصه صلى الله عليه وسلم، أو مما يتعلق به التكليف، وتكون شاملة له ولأمته، من عبادات وأنكحة وطلاق وسائر انواع المعاملات من بيع وشراء واجارة وغيرها.

فما كان من أفعاله عليه الصلاة والسلام جبليا كالأكل والشرب والقيام والقعود والنوم واليقظة، فانه يكون مباحا في حق الأمة، إذ لا تكليف فيه

وما كان خاصا به صلى الله عليه وسلم كالتهجد والوصال، ونكاح أكثر من أربع أو بغير صداق، فلا تكليف فيه أيضا على الأمة، لأن ذلك مما اختص به عليه الصلاة والسلام .

وغير الجبلى والخاص به، إن علم حكمه من وجوب أو ندب أو إباحة، فأمته مثله في ذلك، سبواء كان عبادة أو غيرها، ويعلم حكمه بالنص عليه، كأن يفعل فعلا، ثم يقول: هذا واجب أو مندوب أو مباح، أو بتسويته بمعلوم الحكم، كأن يقول: هذا الفعل مساو لهذا في حكمه المعلوم، أو بوقوعه امتثالا للدليل الدال على الوجوب أو الندب أو الاباحة، للتاكيد باجتماع القول والفعل أو بوقوعه بيانا لمعلوم الحكم، كبيانه الصلاة والحج، والطواف والزكاة، وقطع السارق من الكوع، والتيمم إلى المرفقين وغيرها، فقد قال صلى الله عليه وسلم: صلوا كما رأيتموني أصل وقال: خدوا عنى مناسككم، وقال تعالى: (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) والتأسى معناه، الاتباع والاقتداء .

هذه علامات يشترك فيها الوجوب والندب والاباحة، ويختص الوجوب بتمييزه بأمارات كالأذان والاقامة للصلاة، فانه يدل على وجوبها، لما ثبت باستقراء الشريعة من أن الصلاة التي يؤذن لها، لاتكون إلا واجبة، فيكون الأذان علامة على وجوبها، كما يختص بتمييزه بحرمته لولا وجوبه، كالختان والحد .

ويختص المندوب عن الواجب بتمييزه بقرينة تدل على قصد القربة ككثير من الواع المبادات من صلاة وصيام وقراءة وذكر، وغير ذلك .

أما إذا جهل حكم فعله عليه الصلاة والسلام، ولم تعلم صفته من وجوب أو ندب أو إباحة، فقد وقع فيه خلاف، فقيل يحمل على الوجوب في حق الأمة، لأنه أحوط، وقبل يحمل على الندب لأنه الذي يتحقق فيه اصل الطلب، وقبل يحمل على الاباحة، لأن الأصل عدم التكليف، الالدليل، وقبل بالوقف، لتعارض الأدلة في ذلك ،

ففعله صلى الله عليه وسلم، دائر بين الوجوب والندب والاباحة، لأن المحرم لا يصدر منه أصلا، لعصمته عن المحرمات كبيرها وصغيرها، لاعمدا ولا سهوا، كما لا يصدر منه المكروه أيضا لعصمته عن الوقوع في الكراهة، الا أن ما يفعله من مكروه في حق الأمة، ليس بمكروه في حقه صلى الله عليه وسلم، لأنه يقصد به بيان الجواز، بل قد يجب عليه ذلك للتشريع، وللدلالة على أنه لاحرج فيه ولا اثم، كشربه قائما، على أن المكروه اذا كان يندر وقوعه من اتقياء الأمة، فكيف يقع من سيد المرسلين المعصوم من سائر المخالفات، وإنما يقح منه المكروه باعتباره في ذاته، وبذلك قد يصير واجبا الى مندوبا في حقه صلى الله عليه وسلم.

وأما تقريره صلى الله عليه وسلم على الفعل، فالمراد به سكوته عن الفعل الذي يجرى بحضرته مع رؤيته وسماعه، أو يقع في عصره مع علمه به، فأذا وقع شي من ذلك، ولم ينكره الرسول على فاعله، وسكت عنه ولو غير مستبشر، مع قدرته على إنكاره لو كان حراماً أو مكروها فذلك دليل على جواز ذلك الفعل، ونفى الحرج والاثم عن فاعله وعن غيره من أفراد

الأماء سواء كان الفاعل ممن يماند ويغريه الانكار على الاصرار أو لا، وسواء كان مسلما أو منافقاً على المعتمد في الجميع .

ثم ان الفعل ان علمت حرمته بالنهى عنه من ذى قبل فيكون تقريره بعد ذلك وسكوته عن الفاعل دليلا على نسخ ذلك النهى، ورافعا لتحريمه، أو مخصا له، لأنه لو لم يكن ناسخا ولا مخصصا، لما جاز للرسول المشكوت عنه، حتى لايتوهم شيء من ذلك فيقع المكلفون في المحدور بسبب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وذلك غير جائز إجماعا، أما إذا لم يعلم حكم ذلك الفعل من ذى قبل، بتحريمه والنهى عنه، فيكون سكوته عليه الصلاة والسلام عن فاعله وعدم الانكار عليه دليلا على جواز ذلك الفعل ونفى الحرج عن فاعله، اذ لو كان حراما وأقره الرسول بالسكوت عنه لكان ذلك مقتضيا لارتكاب الرسول ما هو محرم، والعصمة تناقى ذلك، لأن سكوته عن الحرام مع تمكنه من إنكاره حرام، والرسول معصوم من أن يقر على حرام، إذ لايقر على باطل.

تانيا سانمارض قول الرسول وفعله: اذا أخبر الرسول بوجوب فعل، ودل قوله على تكراد ذلك الفعل كأن يقول: يجب صوم يوم عا شوراء في كل سنة وافطر فيه في سنة بعد القول أو قبله، فقد تعارض قوله وفعله، وبناء على دلالة القول على تكراد الفعل وعلى أذلة وجوب التأسى به في أفعاله، وعلى أن فعله يقتضى جواز استمراره، فلا يخلو قوله، اما أن يكون خاصا به أو خاصا بأمته، أو عاما له ولأمته .

أما إذا كان قوله خاصا به، كان يقول: يجب على صوم يوم عاشوراء في كل سنة، الا أنه أفطر فيه في سنة قبل القول أو بعده، فلا تعارض بين قوله وفعله في حق الأمة، لعدم تناول القول للأمة انما التعارض بينهما في حقه صلى الله عليه وسلم، وبناء عليه فاذا علم المتأخر من القول أو الفعل، يكون المتأخر منهما ناسخا للمتقدم، فاذا تأخر القعل، وكان القول يقتضى التكرار، فالنسخ فيه ظاهر، وإذا تأخر القول، فوجه كونه ناسخا للمعل، أن الفعل يدل على جواز استمراره فيكون القول ناسخا الاستمراره،

وان جهل المتأخر من القول أو الفعل، ففي المسألة خلاف على ثلاثة مذاهب:

1 ــ يرى أصحابه أن القول مقدم على الفعل فيرجح عليه، لأن دلالة القول أقوى من دلالة الفعل الفعل لوضه لها، فهو دال بنفسه على المعنى المراد من غير توقف على واسطة ولا قرينة بخلاف الفعل، فانه لايدل بنفسه على جواز الفعل، بل بواسطة دليل خارجى، وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم، لا يفعل المحرمات، وأيضا فإن البيان بالقول أكثر في الاستعمال من البيان بالفعل، لذا كان القول أعم دلالة من الفعل، إذ يعم المعقول والمحسوس، بخلاف الفعل، فسان على عقصورة على الموجود المحسوس.

' عليه، الآنه الموى بيانا للقول، وكل مبين للشيء يجب أن يكون أقوى دلالة على المراد من الفول، بدليل أنه ياتى بيانا للقول، وكل مبين للشيء يجب أن يكون أقوى دلالة على المراد من ذلك الشيء وأوضح منه، وقد بين جبريل عليه السلام للنبي كيفية الصلاة المأمور بها والنبي بينها لأمته بفعله، وقال لهم: صلوا كما رأيتمو ني أصلى. وبين لهم المحج بفعله، وقال لهم: خذوا عنى مناسككم، الى غير ذلك، وعلى هذا جرت العادة عنه ارادة تشخيص ما دل عليه القول للسمامع، للمبالغة والتأكد من وصول المعنى الى ذهنه بالاستعانة على ذلك باليد والاشسارة وبالتخطيط ووضع الأشكال الهندسية ونحو ذلك.

رد هذا المذهب بأن الفعل وإن وقع به البيان الا أنه بيس بأصل في ذلك، أما القول فهو الأصل في البيان لأنه وضع له، فكان بذلك هو الأغلب الراجع.

3 ــ يقول بالوقف عن القول بترجيح أحدهما على الآخر إلى أن يتبين التاريخ ، الاستوائهما في احتمال تقدم كل منهما على الآخر.

وقد صحح ابن السبكي القول بالوقف من غير ترجيح لأحد المذهبين على الآخر . أما الآمدي فقد اختار ترجيح القول على الفعل لما تقدم من الأدلة .

والذي يظهر أن ما اختاره الآمدي هو الذي يجب الاعتماد عليه .

وأما إذا كان قوله صلى الله عليه وسلم خاصا بأمنه، كان يقول: يجب عليكم صوم يوم عاشووا، كل سنة، وأفطر فيه فى سنة قبل القول أو بعده، فلا معارضة فى ذلك بالنسبة له صلى الله عليه وسلم، لأن القول لم يتناوله، وأما بالنسبة لأمته، فأن علم المتأخر من القول أو الفعل، فالمتأخر منهما يكون ناسخا للمتقدم، وأن جهل المتأخر، فقد جرت فيه أيضا الأقوال الثلاثة المتقدمة، فقد قبل بترجيح القول على الفعل، وقبل بالوقف لما تقدم من أدلة كل من الأقوال.

وصحح ابن السنبكي هنا، القول بترجيح القول على الفعل، كما اختاره الآمدى أيضا. فقد اتفق السبكي والآمدي هنا على ترجيح القول على الفعل، فيما إذا كان قوله صلى الله عليه وسلم، خاصا بأمنه، مع جهل المتقدم من القول أو الفعل.

وأما اذا كان القول عاماً له ولأمته كأن يقول: يجب على وعليكم صوم يوم عاشوراء في كل سنة، وأفطر فيه في سنة قبل القول أو بعده، فيجرى فيه من التفصيل ما جرى في الصورتين المتقدمتين، فاذا علم المتأخر من القول أو الفعل يكون المتأخر ناسخا للمتقدم وعند جهسل السابق منهما تجرى فيه الأقوال السابقة، إلا أنه بناء على ما للسبكي فالصحيح الوقف في حقه صلى الله عليه وسلم، وتقديم القول على الفعل في حق أمته، وأما عند الآمدي فالمختار تقديم القول على الفعل .

تالثا ـ السنة عمدتها الوحى، وتبليغه الى الخلق: الرسول عليه الصداة والسدام يتلقى التشريع من طريق الوحى، ويقوم بتبليغه إلى الخلق بمختلف أوجه التعبير، بأقوالد وافعاله وتقريراته، وذلك ما يدعى بالسنة النبوية، ويعتبر ركنا من أركان التشريع وأصلا مى أصول الأحكام، فكل ما أخبر به الرسول من خبر، فهو كما أخبر، سواء البنى عليه تكليف حكم أولا، كما أنه اذا شرع حكما أو أمر او نهى، فهو كما قال، ولا فرق فى ذلك بيمن ما أخبر به الملك عن الله تعالى، وبين ما نفث فى روعه وألقى فى نفسه، أو رآه رؤية كشف واطلاع على الملك عن الله تعالى، وبين ما نفث فى روعه وألقى فى نفسه، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيب على وجه خارق للعادة، أو رؤيا منام أو غير ذلك، وكيفما كان، فانه معتبر ومحتج به، ويعتمد عليه فى الاعتقادات والاعمال جميعا، لأنه عليه الصلاة والسلام مؤيد بالعصمة، ولا ينطق عن الهوى.

لهذا كان الوحى والتبليغ هما منشأ السنة ومصدرها، إذ بدوتهما لا يتحقق لهسذا الدليل وجود أصلا، ولما لهذين العنصرين الأساسيين من الأهمية بالنسبة للسنة تعين شرح كل منهما على حدة لبيان معناه وحقيقته، وللتمييز بين ما يعتبر سنة ويصح الاحتجاج به في الاحكام، وبين ما لا يعتبر سنة، ولا يصح الاحتجاج به في التشريع.

أولا - الوحى: ان الوحى ياتى على نوعين: ظاهر وباطن . أما الوخى الظاهر فعلى أصناف :

- علمه بالمبلغ بدليل قاطع، ويسمع منه ما يلقى إليه من الأحكام عن الله تعالى، وهذا هو الوحى الذي يتلا ، ويدعى قرآنا .
- 2 ما اتضح للرسول باشارة الملك من غير بيان بالكلام، فيعبر عنه الرسول بكلام من عنده، أو بفعله أو تقريره، وهو الوحى الذى لايتلا ، كما قال عليه الصلاة والسلام: ان دوح القدس نفث, في روعى أنه أن تموث نفس حتى تستكمل رزقها وأجلها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، والروع القلب، ويسمى هذا النوع خاطر الملك .
- 3 ... ما يتبدى لقلب الرسول من غير شبهة، بالهام من الله تعالى إياه فينكشف له بالاطلاع على الغيب على وجه خارق للعادة، بأن يريه بنور من عنده، والى هذا يشبو قوليه تعالى: (لتحكم بين الناس بما أراك الله) والالهام للأنبياء، يعتبر حجة مطلقا ، بخلاف الالهام للأولياء فليس بحجة على غيرهم .
- 4 أن يرى له فى المنام، لأن رؤيا الأنبياء حق، فقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم، قال: أريت ليلة القدر، ثم أيقضني بعض أهلى فنسيتها، فالتمسوها فى العشر الاواخر، وهذا حكم منه صلى الله عليه وسلم، على أن الرؤيا حق، وأنها تبنى عليها الأحكام.
- والنوع الأول من هذه الأنواع، هو الذي يتلا ويسمى قرآنا ويحتج به في الأحكام ولا يكون الا متواترا والأنواع الثلاثة الباقية هي التي تنبني عليها السنة النبوية، والاحتجاج بها يتوقف على شرطها الملازم من التبليغ وغيره.
- وأما الوحى الباطن، فهو الذي ينال بالرأى والاجتهاد، وهذا النوع قد وقع فيه الخلاف. بين الأصوليين، فاعتبره بعضهم من السنة وبني عليه الأحكام، ولم يعتبره البعض الآخر منهم .
- احتج الذين نفوا الاعتماد على الوحى الباطن في الأحكام بأن الرسول ليس له الاجتهاد واستعمال الرأى، وانما حفله الاعتماد على الوحى الظاهر دون الباطن لقوله تعالى: (ان هو الا وحى يوحى) قائه يدل على أن كل ما ينطق به أو يفعله أو يقى عليه، يجب أن يكون بما يلقى اليه من الوحى .
- والتحقيق أن الرسول عليه الصلاة والسلام له أن يستعمل الرأى والاجتهاد لما ياتي: I ساعموم قوله تعالى: (فاعتبروا يأولى الأبصار)
- 2 ــ لحكم داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام بالرأى في نفش غنم القوم لقوله تعالى: (وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم) يقال : نفشت الغنم والإبل نفشا إذا رعت ليلا بدون راع .
- 3 ــ لحديث الجهينية، فقد روى عن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أمى نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفاحج عنها ؟ قال: نعم حجى عنها. أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية ؟ أقضوا الله فالله أحتى بالوفساء وذلك رأى ،
- 4 ... لحديث قبلة الصائم، فقد روى أن عمر سأل الرسول عن قبلة الصائم، فقال عليه الصلاة والسلام: أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته . أكان يضرك؟ وذلك رأى .
- 5 ــ مشاورته صلى الله عليه وسلم الصحايه في كثير من الحوادث عند عدم وجود النص وأخده برأيهم فسى كثير من القضايد والحوادث، فقد شاورهم في أسرى بدر وكانوا سبعين ، وفيهم عمه العباس، فأشار أبوبكر باستبقائهم وأخذ الفدية منهم، وأشار عمر يقتلهم

ثم أخذ برأى أبى بكر، وروى أيضا انه صلى الله عليه وسلم أراد يوم الأحسزاب أن يعطى المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا ، فقال سعد بن عبادة، وسعد بن معاذ: إن كان هذا عن وحى فسمعا وطاعة، وإن كان عسن رأى، فلا تعطيهم إلا السيف، قد كنا ندن وهم فسى المجاهلية لم يكن لنا ولهم دين، وكانوا لايطمعون في ثمار المدينة الا بشراء أو قرى، فاذا أعزنا الله بالدين، أنعطيهم ثمار المدينة، لا تعطيهم إلا السيف. وقال عليه الصلاة والسلام: إنى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، فأردت أن أصرفهم عنكم، فاذا أبيتم فذاك. ثم قال للذين جاءوا للصلح: اذهبوا فلا تعطيهم إلا السيف.

هذه وقائع ، كلها تدل على أن الرسول ، كان يستعمل الرأى والاجتهاد فى الحوادث التى لانص فيها، والله تعالى اذ سوغ له الاجتها د واستعمال الرأى ، فان الحكم الذى يستند إلى ذلك الاجتهاد، يكون وحيا، لا نطقا عن الهوى، فيكون سنسة، لأن النبسى مؤيد بالعصمة ومعضود بالعجزة الدالة على صدق ما قاله، وصحة ما بينه، فيكون اجتهاده معصوما بلا خسلاف الما لأنه لا يخطئ البتة، واما لأنه لا يقر على خطأ ان فرض وقوعه .

وخلاصة هذا أن كل ما حكم به النبى صلى الله عليه وسلم، أو أخبر عنه من جهة رقية كشف، أو رقيا منام، فهو مثل ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل لأنه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالعصمة ولا ينطق عن الهوى .

ثانيا - التبليغ: لقد بعث الله نبيه الكريم إلى خلقه، وأوحى إليه بشريعته وكلفه بنبليغها الى خلقه، وأيده بالمعجزات الدالة على صدقه، وعصه من الكذب والكتمان فأدى الأمانة، وبلغ الرسالة، كما أوحى بها اليه. قال الله تعالى: (وما على الرسول الا البلاغ المبين) وقال ترييها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته والله يعصمك من الناس) وقال: (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين) الى غير ذليك من الآيات الدالية على ارساليه وتكليفيه بالتبليغ إلى عباده.

ثم إنه صلى الله عليه وسلم، بلغ الرسالة، وأدى الأمانة كما أمر، ولم يكتم منها شيئا ولا زاد فيها شيئا، لأن الكتمان من الرسالة أو الزيادة فيها يناقض موجب الرسالة، لما يقتضيه من الحيانة والكذب، مع أنه معصوم من الكتمان لشيء من الرسالة، كما أنه معصوم من الكذب في رسالته بدليل قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكسم الاسلام دينا) فالآية تنال على أن الدين قد أكمله الله تعالى لعباده وهو لايكمل الا بتبليسني جمعه إلى العباد من غير نقص ولا زيادة .

وقد روى أنه عليه الصلاة والسلام، قال تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدى الا هالك. وقال: ما تركت من شنىء يقربكم ألى الجنة الا وقد حدثتكم به، وما من شيء يبعدكم من النار إلا وقد حدثتكم به.

وقد أجمعت الأمة على أنه صلى الله عليه وسلم، بلغ الرسالة كما أمر، وبين ما آوح. به اليه من ربه من غير زيادة ولا نقص الن الزيادة كذب، والنقص خيانة ه هو عنه النسات والسلام معصوم من جميع ذلك .

المبحث الثالث: ويستمل على ما ياتى: من تقوم الحجة علية بعد التبليغ ـ اتصال سند السراوى وضبطه ـ مستند المباشر وطريقة تبليغه ـ مستند غير المباشر للرواية وطريقة تبليغه.

أولا - من تقوم الحجة عليه بعد التبليغ : لايتسرد من سلسم مزاجه ، واستقام عقله في أن الله تعالى، بعث رسوله إلى خلقه، وأنه صلى الله عليه وسلم بلغ إليهم رسالة ربه وعصمه من الخيانة والكذب، وأنه أيده بالمعجزات الدالة على صدقه، وأنه تجب عليهم إطاعته والاقتداء به في أقواله وأفعاله وتقريراته ، لقوله تعالى : (أطبعسوا الله وأطبعسوا الرسسسول وقوله: (فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون) وقوله: (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنسة) الى غير ذلك من الآيات الدالة على وجوب اطاعته والاقتداء به. ولا يجادل في ذلك إلا مكابر معاند، أو زائغ هالك مهن طبع الله على قلبه فأصمة وأعمى بصره .

وإنما يبقى النظر فيمن تقوم الحجة عليه من المكلفين بعد التبليغ إليهم، وهنا لابه من التفصيل بين من تلقى التشريع مباشرة من الرسول بقوله أو فعله أو تقريره، وبين من تلقاه منه بواسطة ، لأن الخلائق منهم من عاصر النبى، ومنهم من جاء بعد عصره ، والذين عاصروه، منهم من اجتمع به، وتلقى منه مباشرة، ومنهم من لم يجتمع به، والذين اجتمعوا به لم يتلق كل واحد منهم جميع التكاليف، اذ لم يكونوا يجتمعون به في كل لحظة ، فلا سبيل إلى اعتبار أن كل واحد منهم تلقى منه جميع التكاليف، قلابد إذا أن يكون بعضهم تلقى منه جميع التكاليف، قلابد إذا أن يكون بعضهم تلقى منه جميع التكاليف، قلابد إذا أن يكون بعضهم تلقى منه حانبا من التشريع، بيد أن البعض منهم تلقى منه الجانب الآخر، ويلزم من هذا أن التشريع منه ما أخذ منه الرسول مباشرة، ومنه ما أخذ منه بواسطة .

فالصحابى الواحد، قد يتلقى بعضا من التشريع مباشرة، وقد يتلقى البغض الآخــر بواسطة، ولهذا كان الصحابة يرجع بعضهم إلى بعض فى كثير من القضايا، ويسال بعضهم بعضا عن ما ثبت لديهم فيها عن الرسول. وعلى هذا الأساس، كان الخلفاء: أبو بكر وعمر وعثمان وعلى، يسألون غيرهم من الصحابة فى الحوادث التى تنزل بهم عما قد يكون ثبــت لديهم فيها عن الرسول فاذا أخبروهم بشىء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو لديهم فيها عن الرسول فاذا أخبروهم بشىء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير عملوا به، وجروا على مقتضاه بعد الاستيثاق والتحرى والاحتياط، وحكم المباشر وغير المباشر يختلف.

أما بالنسبة إلى من تلقى التشريع من الرسول مباشرة، فأن قول الرسول أو فعله أو تقريره، يكون حجة عليه، فيلزمه العمل بما يقتضيه من التكليف، وهذا لا إبهام فيسه ولا غموض، ولا يجادل فيه إلا جاحد كافر.

وأما بالنسبة إلى من يتلقى التشريع بواسطة، بأن لم يعاصر النبي، أو عاصره، إلا أنه لم يتلق منه شيئا، أو تلقى منه البعض دون البعض، فأن اعتبار ذلك حجة فى حقه يرجع فيه الى مقدار صحة خبر الواسطة بما سمعه من أقوال الرسول، أو رآه من أفعال وتقريرات، فقد يقطع باتصال الخبر بالرسول، وقد لا يقطع به، ولهذا كان الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، من أهم مراحل التشريع وأخطرها وأدقها .

ثانيا ساتصال سند الراوى وضبطه: لا يثبت التشريع، ولا تقوم الحجة به عملى المكلفين إلا إذا اتصل الخبر بالسارع اتصالا مضبوطا تطمئن إليه النفس ويذعن اليه القلب، مع تبليغه بوجه واضح وكيفية صريحة لا يبقى معها للمكلفين أى مجال للتردد، أو فرصه للتخلص من المؤاخذة، إذ بذلك تبطل حجتهم وينقطع عذرهم، مصداقا لقوله تعالى: (رسما مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل).

ونظرا إلى أن الراوى إما أن يكون مباشرا للرواية عسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإما أن يكون غير مباشر بأن يسروى الخبر، عن غير الرسول، فأن المباشر وغير المباشر يختلف مستندهما وضبطهما وطريقة تبليغهما الخبر الى غيرهما .

الله عليه وسلم ــ ولا يكون الا صحابيا ــ مستنده السماع عن الرسول أو رؤيته ، سمـــاع أقواله، ورؤية أفعاله، أو هما معا فيما يرجع إلى تقريراته .

وطريقة نقل الخبر عن رسول الله، وكيفية تبليغه، تنحصر في الأوجه الآتية :

ت وهي أقواها ، أن يقول الصحابى: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقول كذا. أو أخبرنى، أو حدثنى ؛ أو شافهنى، فهذه الكيفية، لايتظرق اليها الاحتمال بوجه من الوجوه، وهي الأصل في الرواية والتبليغ، قال رسول الله: نض الله امراً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها .

2 — أن يقول الصحابى: قال رسول الله: كذا أو أخبر أو حدث ، فهذا ظاهسر في النقل عن الرسول، الا أنه ليس نصا صريحا ، اذ قد يقول غير الصحابى: قال رسول الله اعتمادا منه على ما نقل اليه، وان لم يسمعه من الرسول، بل وحتى الصحابى، قد يقول ذلك اعتمادا منه على ما بلغه تواترا أو آحادا على لسان من يثق به، ودليل هذا الاحتمال، أن أبا هريرة روى عن رسول الله أنه قال: من أصبح جنبا فلا صوم له. فلما استكشف، قال حدثنى به الفضل بن عباس، قارسل ولم يصرح بمن روى عنه، الا أن هذا الاحتمال، بعيد بالنسبة الى الصحابى، لأن الظاهر من حال الصحابى أنه لا يطلق القول، الا وقد سمع من الرسول فلا يقدم عليه إلا عن سماع منه، وغالب الأحبار المنقولة عن الصحابة، جارية على هذا المنسوال قاذا روى عن أبى بكر مثلا، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال، فلا يفهم منه إلا السماع من رسول الله، وهذا بخلاف غير الصحابى ممن لم يعاصر النبى ، فاذا قال: قال رسول الله، قان القرينة الحالية تدل على أنه لم يسمع منه، فلا يوهم اطلاقه السماع من الرسبول .

3 \_\_\_ أن يقول: أمن رسول الله بكذا، أو نهى عن كذا، وهذا يصح أن يتطرق إليسه احتمالان: أحدهما في سماعه منه كما تقام ، ثانيهما في لفظ الأمر، إذ قد يرى الضيحابي ما ليس بأمن أمرا، وأيضا فقد وقع الخلاف في قول القائل: افعل، هل هو للأمن أو لا ، وعلى هذا بني أهل الظاهر قولهم: إنه ليس للأمر، ما لم ينقل نص اللفظ ،

والصحيح أن الصحابي لايظن به إطلاق ذلك إلا إذا تحقق أنه أمر بذلك، بأن سمعه يقول: أمر تكم بكذا، أو يقول: أفعلوا، وينظم إليه من القرائن ما يدل على أنه للأمر، ويدرك ذلك من قصده الى الأمر، ولذلك قال على كرم الله وجهه: أمرت أن أقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين ، وأطلق ، ولا يظن بمثله أن يقول: أمرت إلا عسن مستند يقتضى الأمر، وهسدا يتطرق إليه زيادة على ما تقدم، احتمال ثالث من جهة عمومه أو خصوصه، ولئن قيل: إن مثل هذا الاطلاق يقتضى أمر جميم الأمة إلا أن الصحيح أن هذا الاحتمال، قائم ولا محيد عنه، إلا أذا قامت قرينة ترجح جانب العموم على الخصوص أو العكس، كما أذا كان من عادة الصحابي أنه لا يطلق القول في ذلك الا إذا كان عاما لجميع الأمة، فأنه يحمل على العموم، أما أذا لم تكن هناك قرينة، فأن الأمر يتحتمل أن يكون للأمة جميعا أو لطائفة خاصة أو للراوى وحده .

4 أن يقول الصحابى: أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا، وهذا يتطرق اليه ما سبق من الاحتمالات الثلاثة ، مع احتمال رابع في الآمر، إذ ليس هناك ما يدل على أن الآمر هرو الرسول، فيحتمل أن يكون إماما من الأيمة، أو عالما من العلماء ، ولهذا الاحتمال ذهب قروم اللي أنه لا حجة فيه، الا أن الأكثرين قالوا: انه يارم أن يحمل على أمر الله تعالى ، وأمر رسوله صلى الله علية وسلم، لأن الصحابي يريد به اثبات شرع واقامة حجة فلا يحمل على قول من لا حجة في قوله .

- 5 ـ أن يقول الصحابى: من السنة كذا، أو السنة جارية بكذا. فهذا وإن احتمل أن يراد من لفظ السنة المعنى اللغوى ، وهو الطريقة مطلقا، إلا أن الظاهـــر من حال الصحابــى وإطلاقه انه يريد به السنة في عرف الشرع، وهي سنة الرسول عليه الصلاة والسلام، ومسايحب اتباعه دون غيرها، وعلى هذا حرى الشافعي حيث قسال: الختان من السنة، مسع أنه واجب عنده.
- 6 ــ أن يقول الصحابى: عن رسول الله. فانه يحتمل أن يكون المراد به رويت أو أخذت عنه فيكون هو السامع، ويحتمل أن يكون المراد به روى عن النبى، فلا يلزم أن يكون هو السامع واللفظ محتمل للوجهين، ولكن الفالب من حال الصحابى، أنه لا يطلق القول الا أذا كان هو المباشر للرواية، فيرجع هذا الاحتمال على الاحتمال الآخر.
- 7 أن يقول الصحابى: كأنوا يفعلون كذا، أو كنا نفعل كذا في عهد رسول الله، فأن إطلاقه ذلك القول في معرض الحجة دليل على أنه أراد به ما علمه رسول الله وسكت علية، دون ما لم يبلغه ولم يعلم به، وذلك يقتضى شرعيته ويدل على جوازه، وهذا مثل قول ابن عمر: كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول: خير الناس بعد رسول الله، أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله، فلا ينكره.
- رابعا مستند غير المباشر للرواية ، وكيفية تبليشه : غير المباشر، وهو الذي ينقسل الخبر بواسطة، ويرويه عن غير الرسول من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، يختلف مستنده وكيفية ضبطه، فلذلك اختلفت الألفاظ التي يجب أن يستعملها في نقل الخبر الى غيسره فجاءت على أوجسه :
- I ... أن يقرأ المحدث، وهو يقصد إسماع الراوى وحده، أو في جماعة، فالسند قراءة الحديث والألفاظ التي يجب استعمالها في هذا السند، هي: حدثني، أو أخبرني، أو قال فلان أو سمعته يقول.
- 2 ـــ أن يقرأ المحدث من غير قصد إلى إسماع الراوى لا وحده، ولا في جماعة، وهنا
   لا يجوز له أن يقول: حدثنى ولا أخبرنى، وإنما يقول: سمعته يحدث.
- 3 أن يقرأ الراوى على المروى عنه ثم يقال له: ها الأمر كما قرىء؟ فيقول: نعم، وكذا إذا قيل له: ها سمعت هذا من فلان؟ فيقول: نعم، أو يقول له بعد القسراء وتمام المحديث: هل أرويه عنك؟ فيقول: نعم، ففسى جميع هذه الأحوال، يقول الراوى: حدثنى، لأن نعم في جميع ذلك تتضمن إعادة الكلام الأول، فكأنه قال : نعم الأمسر كما قسرىء، وأننى سمعست هذا من فلان ، ولك أن تسروى عنى ذلك، إذ مهما أعيد اللفظ بعينه، كان مشل الأول قطعا، وبذلك يتصل السند، ويجب العمل به.
- 4 ... أن يقرأ على الشيخ وهـو ساكت من غير سؤال، فهو كقوله: هذا صحيح ، فتجوز به الرواية اذ لو لم يكن صحيحا، لكان سبكوته وتقزيره عليه فسقا قادحا في عدالته . واللفظ الذي يجب استعماله هنا للرواية، هو حدثني وأخبرني فلان قراءة عليـه، ولا يجوز الاطلاق، بأن يقول حدثني وأخبرني مطلقا، لأنه يشعر بالنطق، إذ الحديث والاخبار ، يعدلان على النطق، مع أن المروى عنه لم ينطق، فيكون كذبا، الا اذا علم بصريح قوله ، أو يقرينة حاله أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع حديثه، فيكون صحيحا .
- 5 أن يكتب المروى عنه إلى الراوى ما يسمعه، أو يبلغه ذلك مع رسول، بأن يقول للرسول: بلغ عنى فلانا أن هذا الحديث قد حدثنى به فلان بن فلان ، فاذا بلغك هذا فأروه عنى بهذا الاسناد، فلمن كتب اليه أن يعمل بكتابه ورسالته اذا تحققهما الا أنه لايقول

حدثنى به ولا سمعته منه، وإنها يقول أخبرنى، والاخبار معناه الاعلام. فيصدق حتى بالاعلام من طريق الكتابة، وبواسطة رسول، لأن ذلك قائم مقام الخطاب، فأن تبليغ الرسول عليه الصلاة والسلام قد كان في كثير من الأحيان بالكتابة وإرسال الرسل.

5 \_\_ الاجازة، وهي أن يقول المروى عنه للراوى، أجزت لك أن تروى عنى الكتأب الفلاني، أو ما صبح عندك من مسموعاتي، أو أجزت لك أن تروى عنى ما صبح عندك أنى رويته أو جميع مسموعاتي ومقروآتي ، إن صسح ذلك عندك، أو بشرطه شرعا، أو بشرطه المعتبر عند أهل الأثر .

والعمل بالاجازة جائز إذا صبح لسدى المجاز أن مجيزه يروى ذلك من طريق صحيح ، فيرويه هو بمقتضى الاجازة ــ وبذلك يتصــل السند، واذا اتصل السند وجب العمل ـ

أما أهل الظاهر ، فانهم خالفوا في ذلك، حيث اشترطوا المناولة في جواز العمسل بالإجازة بأن يعطى المحدث لن يروى عنه كتاب سماعه بيده، ويقول له: أجوت لك أن تروى عنى هذا الحديث .

ورد عليهم بأنه لما صحت عنسده رواية مجيزه، واتصل به سنده، فذلك مغن عسن المناولة لأن حصول اتصال السند بطريق صحيح، يقوم مقام المناولة، اذ هو في معنى قولسه : إن الكتاب الغلاني قد رويته، فاروه عنى اذا صح عندك أن النسخة التي معك هي النسخة التي رويتها أنا. أو هي مقابلة عليها مقابلة تنفي كل شك في أن هذه مثل تلك من غير زيسدة ولا نقص لذا كان مجرد المناولة بدون اجازة ، لا يكفي في اتصال السند.

هذا وقد منع الاجازة مالك وأشهب، واختلف العلماء فيما يقوله السراوى من طريسق الاجازة بناء على جواز الرواية بالاجازة، فبعضهم قال: يقول أخبرنى فلان اجازة ، ولايقسول أخبرنى مطلقا، كما لا يقول حدثنى، وبعضهم قال: يقول كتب إلى فلان وأجازنى فقط .

المبحث الرابع: في الخبر عن رسول الله: ويشتمل على ما ياتى: الكلام وتقسيمه إلى إنشاء وخبر \_ الخلاف في الحصار الخبر في الصادق والكاذب \_ تقسيم الخبسر إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول المقطوع بصدقه وياتى على أنواع \_ القسم الثانى المقطوع بكذبه ، وياتى على أنواع. القسم الثالث المحتمل للصدق والكذب وياتى على نوعين .

أولا - الكلام وتقسيمه إلى إنشاء وخبر: قد جرى الخلاف فى كون الكلام اسما للقائم باللسان وهو العبارة، أو للمعنى القائم بالجنان وهو مدلول العبارة، فذهب المعتزلة الى أنه حقيقة فى اللسانى مجاز فى النفسانى، وذهب الأشاعرة فى بعض أقوالهم إلى أنه حقيقة فى فى النفسانى مجاز فى اللسانى، وقالوا مرة أخرى: إنه مشترك لفظى بين اللسانى والنفسانى، لأنه ورد مستعملا فى كل منهما، والأصل فى الاستعمال الحقيقة، فيكون مشتركا لفظيا بينهما،

والأصوليون إنما يبحثون في اللساني الذي هو عبارة عن الألفاظ القائمة باللسان من حيث دلالتها على الأحكام الشرعية ، والاحتجاج بها على إثبات الأحكام في حق المكلفين .

فالكلام التام، اما أن يحصل مدلسوله في الخارج به، وأما أن يحصسل بغيسره ، فهما قسمان :

القسم الأول ـــ الانشاء، وهو ما يحصل مدلوله في الخارج به كصيغ العقود، نحسو بعت واشتريت وتزوجت وطلقـــت، وكالأمـــر والنهى والاستفهام، نحو قم ولا تقم وهل تقوم ونحو ذلك، ففي جميع ذلك يدعى الكلام إنشاء.

القسم الثاني ــ الخبر، وهو ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره، نحو قام خالد، وسافر بكن، فان مدلول الكلام من قيام خالد وسفر بكر، حصل بغير هذا الكلام، ثم إن النسبة

التى دل عليها الكلام ، يحتمل أن تكون موافقة للخارج ونفس الأمر والواقع، فيكون الكلام صادقا، ويحتمل أن تكون مخالفة للخارج، بأن تكون النسبة الكلامية مخالفة لما فى نفس الأمر والواقع، فيكون الكلام كاذبا، ويدعى الكلام الذى له خارج قد يوافقه وقد يخالفه خبرا.

الخلاف في انحصار الخبر في الصدق والكذب: الخبر عند الجمهور، كل كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته باعتبار مطابقته للواقع، أو عدم مطابقته للواقع مطلقا، كان معلم اعتقاد أولا في الحالتين، فلا واسطة بين الصادق والكاذب عندهم.

وذهب الجاحظ من المعترفة إلى أن الخبر الصادق هو المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة والكاذب هو الذى لم يطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة، وعليه فلابد من الواسطة على مذهبه. لأن الخبر الذى لا اعتقاد معه سواء طابق الواقع أو لم يطابقه، ليس بصادق ولا كاذب فيكون واسطة لإينهما .

وتاتى الواسطة أيضا على مذهب النظام القائل بأن الصدق مطابقة الخبر للاعتقساد والكذب عدم مطابقته لاعتقاد المخبر، طابق الواقع فى الحالتين أو لم يطابقه، فكل خبر خلا من الاعتقاد لا يوصف بصدق ولا كذب.

تقسيم الخبر إلى ثلاثة أقسام: ينقسم الخبر باعتبار الصدق والكذب إلى ثلاثة أقسام: مقطوع بصدقه \_ مقطوع بكذبه \_ مختمل للصدق والكذب.

القسم الأول، الخبر المقطوع بصيدقه، وهو على أنواع:

ت ـــ كل خبر علم صدقه بالضرورة، كما يقال: الواحد نصف الاثنين، أو بالاستدلال كما يقال: العالم حادث، والواحد سدس عشر الستين.

2 سـ كل ما أخبر به الله تعالى، فهو مقطوع بصدقه، لاستحالة الكذب عليه تعالى كما هو مقرر في علم أصول الدين، إذ الكــذب نقص ينزه عنه البارى الذي يجب له كــل كمال، فيكون خبره مقطوعا بصدقه.

3 \_ خبر الرسول، فكل ما أخبر به الرسول، فهو حق وصدق، لعصمته عن الكذب، ولدلالة المعجزة على صدقه في كل ما يخبر به عن الله تعالى، ولا يصدر منه الكذب مطلقا، لا عمدا ولا سهوا على المعتمد .

4 ــ كل ما أخبرت به الأمة، فهو صدق لعصمتها عن الكذب بقول الرسول: لا تجتمع أمتى على ضلالة، أو على خطأ، فكل خبر أجمعت عليه الأمة يكون صادقا قطعا، لأن الاجماع حجة كما سياتي .

5 — كل خبر جاء موافقا لما أخبر به الله تعالى، أو أخبر بـــه رسوله، أو أخبـرت به الأمة فانه يكون صادقا قطعا، إذ لو كان كذبـــا، لكان الموافق له كذبـــا، وهو محــال، فيكون صادقا .

6 — كل خبر ثبت أن المخبر به ذكره بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبمسمع منه، سواء كان متعلقا بأمور الدين أو الدنيا، ولم يكن غافلا عنه، فسكت عنه من غير إنكار، لأن سكوته تقرير له، والتقرير منه صلى الله عليه وسلم حجة، كما هو مقرر، فيكون ذلك الخبر صادقا، إذ لو لم يكن صادقا، لما سكت عنه، ولا عن تكذيبه، فيكون صادقا، لأنه صلى الله عليه وسلم لا يقر أحدا على باطل أو كذب .

7 — كل خبر ذكره المخبر بمحضر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب بأن بلغوا حد التواتر، وكان الاخبار عن محسوس، وسكتوا عن تكذيبه من غير حامل لهم على السكوت من خوف أو طمع، مع أن العادة تقضى بتكذيبه وعدم السكوت عنه أو كان كذبا، فيكون ذلك دليلا على صدق الخبر.

8 \_\_ كل خبر كان محفوفا بالقرائن التي تدل على صدقه، كخبر شخص بموت ولده ولا مريض عنده سواه، مع رؤيته يتألم ويبكى، وخروج النساء يبكين وينتحب وينشرن شعورهن وحضور الناس للمأتم، وخروج الجنازة وغير ذلك من المظاهر والقرائن التي تدل قطعا على موت الولد، فيكون ذلك الخبر صادقا قطعا .

9 \_\_ كل خبر متواتر، والتواتر فى اللغة التتابع ، يقال تواتـــر القوم إذا جــاءوا متتابعين بفترة، ومنه قوله تعالى: (ثم أرسلنا رسلنا تترى) أى يتبـع بعظهم بعظا مــع القصل بينهم بفترة من الزمان .

وفى الاصطلاح، هو خبر جمع يستحيل عادة اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب اذا أخبسروا عن محسوس، فالتواتر لا يتحقق ولا يحصل له وجود إلا إذا توفرت فيه الشروط الآتية :

ان يخبر به جماعة .

2 \_ أن يكونوا بحيث يمتنع في العادة تواطؤهم على الكذب .

3 ـــ أن يخبروا عن علم لا عن ظن، فاذا أخبر قوم أنهم رأوا طائرا ظنوه حمامة ، أو شخصا ظنوه خالدا، فلا يكون من المتواتر .

4 ـــ أن يكون علمهم ضروريا، بحيث تكون الطبقة الآولى المباشرة مستندة في إخبارها إلى أمر محسوس، لا إلى معقول، فالاخبار عن حدوث العالم ، أو عــن صدق بعض الانبياء لا يكون من المتواتر .

5 — أن يكون العدد كامللا لا ناقصا، ويستدل بحصول العلم على كمال العدد دون العكس فلا يستدل بالعدد على حصول العلم، وعليه فالعدد الكامل الذي يحصل به العلم الضروري، معلوم لله تعالى وحده، ولا سبيل للخلق إلى معرفته وحصره، لأنه أمر عسير، فلو قتل شخص في السوق مثلا، وانصرفت الجماعة عن موضع القتل، وأخبر الأول بوقوع الحادث، فأن ذلك يكون حاملا على الظن بصدق الخبر، ثم يؤكده الثاني والثالث، وهكذا يتزايد التأكيد إلى أن يصير الخبر علما ضروريا ، لا يمكن دفعه بالتشكيك، ومع هذا فلا يمكن الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم الضروري حتى يمكن تحديد عدد المخبرين الذين حصل العلم بغبرهم أولا .

على أن القاضى أبا بكر الباقلاني، اعتبر الأربعة من العدد الناقص، فلا يفيد خبرهم العلم، ولا يكون من المتواتر، وإليه ذهب الشافعية أيضا، قالوا: لاحتياجهم إلى التزكية فيما إذا شهدوا في الزنى، لذلك كان خبرهم لا يفيد العلم، و توقف القاضى أبو بكر في الخمسة هل تكفى أر لا تكفى .

أما تحديد عدد التواتر بالعشرة، لأن مادونها آحاد، وباثنى عشر عدد نقباء موسى لقوله تعالى: (وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا) وبالعشرين لقوله تعالى: (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) وباربعين، لقوله تعالى: (يايها النبيء حسبك الله ومن اتبعك من المومنين) وكانوا أربعين، وبالسبعين لقوله تعالى؛ (واختار موسى قومه سبعيان رجلا لمقاتنا) وبثلاثمائة وبضعة عشر، عدد أهل غزوة بدر، الى غير ذلك، فكلها أقوال ضعيفة، لا تستند الى دليل يقضى باعتبار ذلك العدد شرطا في صحة تلك الوقائع.

6 ـــ أن يستوى طرفاه وواسطته فى توفر هذه الشروط، فيجب تحققها فى كل عصر وفى جميع الطبقات فى الآولى وما بعدها الى آخر العصور ، لأن كل عصر مستقل بنفسه، ولابد أن تتوفر فيه الشروط المذكورة، والا فلا يعتبر تواترا ، بل ولا يفيد علما ،

هذه جملة الشروط التي يجب اعتبارها في التواتر ، وحصول العلم بالخبر دليل على توفرها واستكمالها، أما إذا لم يحصل العلم به، فان ذلك يكون دليلا على فقدها كلا، أو بعضا.

وليس من شرط التواتر اسلام المخبرين ولا عدالتهم ولا كونهم من أولياء الله تعالى ولااختلاف دينهم وبلدهم ووطنهم ونسبهم، ولا وجود امام معصوم فيهم، ولا بلوغهم من الكثرة عددا غير محصور، ولا كونهم غير مجبرين بالسيف على الاخبار، لانها شروط لا تعتمد غلى حجة صحيحة.

إفادة المتواتر العلم: إذا توفرت شروط التواتر في الخبر ، فانه يلزم من اجتماعها حصول العلم الضروري للسامع بمضمون الخبر من غير احتياج إلى نظر ، على ما ذهب إليه الجمهور واستداوا لذلك بأن العلم بالخبر المتواتر ، يحصل حتى للصسبيان والبله، ممن ليس له تمييز كامل ولا أهلية النظر، بل وحتى لمن ترك النظر أصلا، ولو كان نظريا لما حصل لهم العلم الضروري بسبب تواتر الخبر .

وخالف فى ذلك الكعبى من المعتزلة، وامام الحرمين والرازى، حيث قالوا: ان العلم الحاصل بالخبر المتواتر نظرى، إلا أن إمام الحرمين فسر معنى كونه نظريا، بأنه يتوقف على توفر الشروط المذكورة، من كونه خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكهذب إذا أخبروا عن محسوس، لاأنه يحتاج الى النظر والاستدلال، وعليه فلا خلاف فى الحقيقة .

القسم الثاني \_ الخبر المقطوع بكذبه، وياتي على أنواع:

I \_ ما يعلم خلافه بضرورة العقل أو نظره، أو بالحس والمشاهدة ، أو بأخـــبار التواتر وذلك كمن يخبر بأن الضدين يجتمعان، وأن العالم قديم، أو بأنه على جناح تســر، ونحو ذلــك .

2 \_\_ كل خبر جاء مخالفا للنص القاطع من الكتاب أو السنة أو إجماع الأمة ، فانه يكون مقطوعا بكذبه .

3 \_ كل خبر صرح بتكذيبه جمع يستحيل تواطؤهم عادة على الكذب ، كما إذا قالوا: اننا حضرنا في ذلك الوقت في عين المكان، فلم نشاهد شيئا مما وقع الاخباد به

4 ـ كل خبر سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مما من شأنمه أن يكون متواترا، مع إحالة العادة السكوت عن ذلك، لتو فر الدواعى على نقله، فلو أخبر مخبر بسقوط الحطيب يوم الجمعة عن المنبر، أو أخبر مخبر بأن أمير البلد قتل في السوق على ملأ من الناس، ولم يتحدث بذلك من حضروا الجمعة، ولا من كانوا في السوق، فيكون ذلك دليلا على كذب الخبر قطعا.

5 ــ بعض الأحاديث المنسوية إلى النبى صلى الله عليه وسلم، من المقطوع بكذبه، مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: سيكثذب على". فإن كان قد قال ذلك حقيقة ، فلا بد من وقوع الكذب عليه، لأن إخباره حق، وإن لم يقله ، فيكون نفس هذا الخبر مكذوبا عليه.

#### أسباب الكذب: وسبب وقوع الكذب أمور:

ت سيان الراوى، بأن سمع من الرسول خبرا وطال عهده به فنسيه، فزاد فيه أو عسراه إلى الرسول وليسمن كلامه.

2 \_ غلط الراوى بأن آراد أن ينطق بلفظ فسبقه لسانه إلى غيره، ولم يشعر به أو كان ممن يرى نقل الحديث بالمعنى، فأبد ل مكان اللفظ المسموع لفظا آخر لا يطابقه . . في المعنى، ظنا منه أنه يطابقه . . .

3 - افتراء بعض الزنادقة وغيرهم من الكفار على الرسول، فانهم وضعوا أحاديث مكذوبة عليه، مخالفة لما يقتضيه العقل، ونسبوها إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، تنفيسرا للعقلاء من شريعته الاسلامية المطهرة .

4 - الأحاديث التى افتراها بعض الغلاة المتعصبين والمتجرئين على الرسول للترغيب في الطاعات ، والترهيب والتنفير من المعاصى، فهدى مكذوبة على الرسول ، ويجب القطع بكذبها .

القسم الثالث \_ الخبر المحتمل للصدق والكذب، بحيث لا يعلم صدقه ولا كذبه ولا يكون إلا آحادا، والمراد بالآحاد كل خبر لم يبلغ رواته عدد التواتر، سواء أخبر به واحد أو اثنان أو ثلاثة، وسمى كذلك \_ وإن كان مخالفا/لللغة للها اصطلاح المحدثين المنان أو ثلاثة، وسمى كذلك \_ وإن كان مخالفا/لللغة للها اصطلاح المحدثين المنان أو ثلاثة، وسمى المنان المنان

ويتنوع خبر الآحاد إلى نوعين : للغة

النوع الأول، ما يرجح صدقه على كذبه، وذلك فيما إذا توفرت شروط الآثية في مبحث العمل بخبر الآحاد، فيغلب ظن صدقه على كذب ، وبذلك يترجح الصدق على الكذب .

النوع الثانى ، ما تدل القرائل على صدقه، ويوجب علما تطمئل إليه النفس، وإن له يصل إلى حد اليقيل والتواتر، وهذا هو الشائع المستفيض، ويسميه الحنفية مشهورا، وأقل ما يثبت به اثنان، وقيل ثلاثة، وهذا بناء على أن المستفيض من قسم الآحاد، وهناك من اعتبره من المتواتر ، وهناك من جعله واسطة بينهما، وكيفما كان الأمر فهو مفيد للعلم ولكن بالقرائل التي تحف به .

\*وذهب الأكثرون إلى أن الآحاد، لا يفيد العلم مطلقا، ولو مع القرائن.

المبحث الخامس: ويشتمل على ما ياتى: العمل بخبر الآحاد والتعبد به، وأدلة ذلك عقلا ونقلا \_ شروط العمل بخبر الآحاد .

اولا ــ العمل بخبر الآحاد والتعبد به: ان خبر الآحاد المستوفى للشروط، نظرا الى وجعان صدقه على كذبه، فانه يجب العمل به في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية ، كاخبار طبيب بمضرة شيء، وكذا في الأمور الحربية ونحوها، وفي الأمور الدينية على الخلاف في ذلك، كالإخبار بدخول وقت الصلاة، أو بتنجيس الماء وغير ذلك .

والدليل على العمل بخير الواحد العقل والنقل.

أما الدليل العقلى، فإنه لو لم يجب العمل بخبر الآحاد، لما وجد المفتى دليلا قاطعا، من كثاب أو سنة أو إجماع لكل واقعة، وهي كثيرة لا حصر لها، وأيضا لولا الحكم بخبر الآحاد لتعطلت كثير من الأحكام، ولا سبيل الى القول بذلك، بل لو لم يجب العمل بخبس الآحاد، لما وجب العمل بما يفتى به المفتى لأنه واحد، مع أنه يجب العمل بما يفتى به وإن كان واحدا.

على أن الرسول عليه الصلاة والسلام، قد بعث إلى الناس كافة، وليس من الممكن أن يشافه الجميع لتبليغهم رسالة ربه، كما إنها ليس من الممكن أن يبلغ أحكامه إلى جميع الاقطار وإلى كل فرد على وجه التواتر، إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كل قطر لما كفاه من وجدوا معه من أصحابه، فلذلك كان يبعث أفرادا دون التواتر، ليبلغوا شريعته الى أمته، وليشيعوها في جميع الأقطار، فكان الاكتفاء بخبر الآحداد في التبليغ ضروريا.

وأما الدليل النقلى السمعي ، فمن وجوه :

أ\_ الكتاب، قال الله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) والطائفة نفر يسير كالثلاثة ، ولا يحصل العلم بقولهم ، لأن عددهم دون حد التواتر ، مع أنه قال : لينذروا قومهم ، فسدل على أن انذارهم يعمل به .

ب \_ السنة، قد تواتر أن الرسول عليه الصلاة والسلام، كان يبعث أمراء وقضاته ورسله وسعاته الى الأطراف، لقبض الصدقات وحل العهود أو تقريرها وتبليغ أحكام الشرع ، وكانوا أفرادا وآحادا، فمن ذلك تأميره أبا بكر الصديق على الموسم سنة تسع، ومنه توليته عمر رضى الله عنه على الصدقات، وتوليته معاذا قبض صدقات اليمن، والحكم على أهله، ومنه توليته على الصدقات والجبايات قس بن عاصم وعمرو بن العاص وعبد الرحمن بن عوف وأبا عبيدة الجراح وغيرهم، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم، كا نيلزم أهل النواحي قبول قول وسلم وسعاته وحكامه، إذ لو احتاج في كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع من أصحابه، ولخلت دار هجرته من أنصاره، ولتمكن منه أعداؤه من اليهود وغيرهم ، ولفسد التدبير والنظام، وذلك كله باطل قطعا.

ج \_\_ عمل الصحابة رضى الله عنهم، فقد جرى عملهم بقبول خبر الواحد فى وقائع متعددة لا حصر لها، وأن لم تتواتر آحادها، لكن يحصل العلم بمجموعها، وذلك اجماع منهم ، أشهرها :

I \_\_ إن عبر رضى الله عنه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها ، فلما أخبره الضحاك أن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابى من ديته، رجع إلى ذلك، ومنه قصة المجوس، فقد روى أنه رضى الله عنه قال: ما أدرى ما الذى أصنع فيهم، وقال: أنشد الله امرأ سمع فيهم شيئا إلا رفعه إلينا، فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: سنوا بهم سنة أهل الكتاب، فأخذ الجزية منهم وأقرهم على دينهم.

2 \_\_ ما علم منه ومن عثمان وجماهير الصحابة رضى الله عنهم من الرجوع عن سقوط فرض الغسل من التقاء الختانين بخبر عائشة رضى الله عنها حيث قالت: فعلمت ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا.

3 ــ ما صبح عن عثمان رضى الله عنه من أنه قضى فى السكنى بخبر فرريعة بنت مالك بعد أن أرسل اليها وسألها ، فأخبرته أنها جاءت الى النبى بعد وفاة زوجها تستأذنه فى موضع العدة، فقال لها الرسول: امكثى حتى تنقضى عدتك، واعتمادا على هذا الخبر قضى عثمان لمن توفى عنها زوجها بالسكنى مدة العدة فى بيت زوجها .

4 ــ ما روى عن أنس رضى الله عنه ، أنه قال: كنت أسقى أبا عبيدة وأبا طلحــة وأبَّ بَى بن كعب شرابا من فضيخ تمر، إذ أتانا آت فقال: إن الخمر قد حرمت، فقال أبو طلحة: قم يأنس إلى هذه الجرار فاكسرها، فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفلها حتى تكسرت.

5 — ما اشتهر من عمل أهل قباء في التحول عن القبلة بخبر الواحد، وأنهم أتاهم أت فأخبرهم بنسخ القبلة، فانجرفوا إلى الكعبة بخبره.

6 بسر ما روى عن أبى الدرداء من أنه لما باع معاوية شيئا من آنية الذهب والورق بأكثر من وزنه، قال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك

Wales

فقال له (معادية: إنى لا أرى بذلك بأسا. فقال أبو الدرداء: من يعذرنى في معاوية، أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويخبرني عن رأيه. لا أساكنك بأرض ابدا.

7 ـــ ما اشتهر عن جميعهم من أخبار لا تحصى كانوا يرجعون فيها إلى عائشــة وأم سلمة وميمونة وحفصة، عليهن الرضوان وغيرهن ممن لايحصى كثرة، والى زيد وأسامة بن زيد وغيرهما من الصحابة رجالا ونساء وعبيدا وموالى، رضى الله عنهم أجمعين .

وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم، فقد قال الشافعى رضى الله عنه: وجدنا على بن الحسن رضى الله عنه يعول على أخبار الآحاد. وهكذا كان سعيد بن المسيب يقول: أخبرنى أبو سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول: حدثنى أبو هريرة، وكان عروة بن الزبير يقول: حدثتنى عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قضى أن الخراج بالضمان، ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز فينقض عمر قضاءه لأجل ذلك، وعلى ذلك جرى فقهاء الشام والبصرة والكوفة، ولم ينكر ذلك عليهم أحد، إذ لو وقع نكير لنقل ولاشتهر، لتوفر الدواعى على نقله، كما توفرت على نقل العمل به، فثبت بهذا أنه مجمع عليه من السلف، وإنما حدث الخلاف بعدهم.

د ـ الاجماع ـ قد أجمعت الأمة على أن العامى مأمور باتباع المفتى وتصديقه، مع أنه واحد، وربما يخبر عن ظنه، فالراوى الذى يخبر بالسماع الذى لا يشك فيه أولى بالتصديق، على أن الكذب والغلط، وإن كانا جائزين على المفتى كالراوى، إلا أن الراوى أبعد عن الغلط من المفتى، لأن المجتهد انما يكون مصيبا اذا لم يقصر في اعمال النظر، ولكن قد يظن أنه لم يقصر بيد أنه يحتمل أن يكون قد قصر، ومع هذا فقد أجمعوا على أن العامى، يجب عليه اتباع المفتى المخبر عن حكم الله تعالى، وهو واحد.

هذه أدلة قاطعة تدل على وجوب العمل بخبر الآحاد.

وقد أنكر بعضهم العمل بخبر الآحاد متمسكين في ذلك ببعض الشبهات، كقوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله: (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله: (وما شهدنا الا بما علمنا) وخبسر الواحد لا يفيد العلم، كما تمسكوا أيضا بوقائع كثيرة، رد فيها خبر الواحد من المرسول والصحابة، منها خبر ذي البدين، فقد رد رسول الله خبره لما سلم من اثنتين فقال له: أقصرت الصلاة آم نسيت يا رسول الله؟. فلم يقبل خبره حتى سأل أبا بكر وعمر رضى الله عنهما، وشهدا بذلك وصدقاه، ثم قبله وسجد للسهو، كما ثبت أن الصحابة رضى الله عنهم ردوا خبر الواحد في وقائع كثيرة.

وقد ردت هذه الشبهات بأن ما تقدم من الأدلة كلها قواطع، أما ما أوردوه من رد خبر الواحد، فذلك نادر ولأسباب عارضة تقتضى الرد، ولا تدل على بطلان الأصل، وكذلك الآيات التى تمسكوا بها لا تقوم حجة في الموضوع، لأن المراد بها منع الشاهد من الجزم بشهادته، إذا شهد بما لم يسمع ولم يبصر ، ومن الفتوى بما لم يرو ولم ينقله العدول .

ثانيا \_ شروط وجوب العمل بخبر الواحد : إن وجوب العمل بخبر الواحد مشروط بشروط، بعضها في المخبر عنه، وبعضها في المخبر .

أما المخبر عنه وهو مدلول الخبر ، فيشترط فيه أن لا يكون مخالفا لدليل قاطع لا يقبل التأويل بوجه من الوجوه، سواء كان عقليا أو نقليا ، وسواء كان النقلي كتابا أو سنة متواترة أو اجماعا أو قياسا قطعي المقدمات، فمهما كان خبر الواحد مخالفا لواحد من هذه الأدلة القاطعة، الا ولا يجوز العمل به، لأن خبر الواحد ظني، وهذه الأدلة قواطع، ومن

المعلوم المقرد بسل مما وقع الاجماع عليه أن الظنى لا يقاوم القاطع الذى لا يحتمل التأويل بوجه من الوجوه.

وأما المخبر فيشترط فيه شروط.

I - التكليف والتكليف انما يتحقق بالعقل والبلوغ، فالعاقل البالغ من شأنه أن يبتعد عن الكذب، وأن يتحرى الصدق، ويسراقب الله ويخشاه فى الافتراء والكذب، بخلاف فاقد العقل كالمجنون، سواء كان جنونه متصلا أو متقطعا، فانه ليس من شأنه أن يحترز عن مواقع الزلل، وكذا الصبى الغير المميز فانه فى حكم من لا عقل له، أما المميز فانه فعدم تعلق التكليف به، لا يقدر المسئولية، ولا يخاف الله من المؤاخذة، فلا وازع له من الكذب، لذا لا تحصل الثقة بقوله، إذ قد يتجرأ على الكذب، لعلمه بعدم مؤاخذته، حيث لا يتعلق بسه التكليف.

والبلوغ، إنما يعتبر شرطا فى أداء الرواية لا فى تحملها، لأن الصبى الضابط فى منثونه يجوز أن يتحمل الرواية حال صباه، ثم يؤديها بعد البلوغ، فقد ثبت أن كثيرا من الصحابة تحملوا الروايات حال الصباء ثم بعد أن بلغوا كانوا يحدثون ، ولا يسألهم أحد عما تحملوه قبل البلوغ وما تحملوه بعد البلوغ ، وهكذا أجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما، مع أنهم تحملوا كثيرا من الأحاديث قبل البلوغ، ورووها بعده ، فدل هذا على أن تحمل الأحاديث حال الصبا لا يمنع من ادائها بعد البلوغ .

2 ـ الضبط، وهو قوة الحفظ وقلة السهو، والاعتناء بما يحفظه، فالذي ليست له قوة الحفظ، أو يعرض له السهو غالبا، أو كان مغفلا، أو متساهلا في الحديث، لا يوثق بروايته، ولو لم يكن فاسقا، لذا يجب رد خبره، أما إذا اشتهر بالحزم والاعتناء والضبط في الحديث ـ وإن عرف بالتساهل في غيره ـ فذلك لايكون قادحا في روايته.

3 - الاسلام، لا خلاف فى أن رواية الكافر، لا تقبل، لأنه متهم فى الدين وسعيه فى هدمه تعصبا، وان قبلت شهادة بعضهم على بعض عند المحنفية، وأيضا فقد وقع الاجماع على سلبه أهلية هذا المنصب فى الدين، ويدخل فى ذلك كل مخالف للملة الاسلامية كاليهود والنصارى وعبدة الأوثان وغيرهم إجماعا.

أما من يدعون الاسلام ، ولكن حكم بكفرهم لبدعتهم كالمجسة عند الأشاعرة و تحوهم اذا كانوا يحرمون الكذب، فقد وقع خلاف فى قبول روايتهم، فذهب بعضهم الى القول بقبول روايتهم، لأن اعتقادهم حرمة الكذب يمنعهم من الكذب والافتراء على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحصل ظن صدقهم، وبذلك تقبل روايتهم.

وأما من يستبيحون الكذب من المبتدعة أو يدعون الناس إلى بدعتهم ترويجا لها، فلا تقبل روايتهم، لأنهم في هذه الحالة لا يمنعهم وازع ديني من التجرؤ على الكذب والاختلاق على الرسول وهذا القول هو الأصح.

وذهب بعضهم الى القول بعدم قبول رواية المبتدعة حفظ الشرف هذا المنصب من أن يتبوأه من حكم بكفره.

ثم إن الكافر المتحمل للرواية حال كفره، إذا أسلم، فلا مانع من قبول روايت بعد الاسلام كالصبى الذى تحملها حال صباه. وقد جرى على ذلك عمل الصحابة من غير نكير ولا استفسار عن وقت التحمل، اذ لاتض الحالة المقارنة لتحمل الرواية، سواء كانت كفرا أو فسقا أو صبا، إذا كانت تلك النقائص مفقودة حين الأداء، وهذا هو الذى جرى عليه عمل الصحابة رضى الله عنهم أجمعين.

4 ــ العدالة ، وهى الاستقامة وترك المحظورات الدينية، وكل ما يقدح فى المروءة ، وهى صفة تعرض للنفس وتتمكن منها حتى تصبير راسخة فيها، تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة، وتصرفه عن ارتكاب كبائر الذنوب وعن الاصرار على صغائرها ، وتمنعه مـن صغائر الذنوب التى تشعر بالخسة والدنـاءة، وذلك كسرقة لقمة أو بصلة، وتطفيف تمرة أو حبة ونحو ذلك، وبذلك تحصل الثقة للنفوس بصدق صاحبها، اذ لاثقة بقول من لا يخاف الله تعالى، ولا يخشاه، لفقده الوازع الذي يمنعه من ارتكاب الكذب .

لهذا قد اعتبروا في العدالة التحرز عن كل ما يدل على دناءة الهمة وخسة النفسس ويقدح في المروءة حتى ولو كان مباحا كالأكل في السوق، والبول في الطريق، وصحبة الأراذل والسفلة والافراط في المزاح، إلى أن يصير صاحبه محل سخرية واستهزاء، وتعاطى الحرف الدنيئة كالدباغة والحجامة وغيرهما.

أما الصغائر التي لا خسة فيها ككذبة لا يترتب عليها ضرر، ونظرة عابرة إلى أجنبية فلا يسترط ترك شيء من ذلك في تحقق صفة العدالة، فمن كذب كذبة لا ضرد فيها على أحد، أو نظر نظرة إلى أجنبية، فلا تسقط بذلك عدالته، لأن مثل هذه الصغائر، لا تنافى العدالة ولا تشعر بخسة ولا دناءة .

والعدالة كالبلوغ والاسلام، إنما تشترط حال الأداء لا حال التحمل، فمن تحمل حديثا ورواه عن غيره حال اتصافه بالفسق وبما يقدح في عدالته ، ثم استقام حاله وتحسن سلوكه بعد ذلك وأراد أن يروى ذلك الحديث لغيره وان ينقله اليه، فلا مانع من ذلك، لأن القادح الذي قارن التحمل للحديث، قد زال وانعدم، وبعد عدمه، لا يبقى له أى اعتبار فاذا أدى ذلك المحديث بعد أن زالت القوادح المنافية للعدالة ، فان روايته تقبل ، وقد استثنوا من ذلك حالة واحدة لاتسترجع بعدها العدالة، وهي ما اذا انتفت عدالته لثبوت كذبه على رسول الله، واختلاقه عليه بعض الأحاديث، فهذا اذا تاب وتحسنت حالته واستقام سلوكه، ثم أراد أن يحدث غيره بما رواه، فلا تقبل روايته مطلقا بعد ما ثبت عليه الاجتراء على الكذب في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

عدالة الراوى: إذا علمت عدالة الراوى ظاهرا وباطنا سرا وجهرا بالمخالطة وغيرها، قبلت روايته بلا خلاف، وإن جهلت عدالته ظاهرا وباطنا، لعدم مخالطته، فلا تقبل بلا خلاف، ومثله مجهول العين تماما، كأن يقال: حدثنى رجل، فلا تقبل روايته، أما مستور الحال ظاهرا، ولكنه مجهول الحال باطنا، فقد اختلف في قبول روايته وردها، فمنعها بعضهم، وقبلها بعضهم وقال البعض الآخر بالتوقف إلى ظهور حاله.

كما اختلفوا في قبول رواية الفاسق المتأول، أو الجاهل الذي لا يعرف فسق نفسه كشرب النبيذ عند الحنفية، فانهم يجيزونه، لأن فسقه مظنون غير مقطوع ، لهذا قال الامام الشافعي رضى الله عنه: أحده وأقبل شهادته، اما الامام مالك، فقد قال: أحده وأرد شهادته، فالامام الشافعي لم يعده فسقا فقبل شهادته، لأن صاحبه يعتقد أنه على صواب، أما الامام مالك، فقد قطع بفسقه ، لذلك رد شهادته .

هذه الشروط الأربعة: التكليف - الضبط - الاسلام، والعدالة، يجب أن تتوفر في الراوى، فاذا ثبتت يقبل حديثه، سواء كان أعمى او عبدا أو امرأة، او محدودا في قذف وتاب، وتشترك الشهادة مع الرواية في هذه الشروط، إلا أن الشهادة، تنفرد عن الرواية بشروط أخرى، وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وعدم القرابة وانتفاء العداوة، فهذه الستة تؤثر في الشهادة دون الرواية، لأن الشهادة اخبار عن أمر خاص ببعض الناس من شائه الترافع

فيه، أما الرواية، فهى إخبار عن أمر عام لجميع الناس، ليس من شأنه الترافع فيه فالرقية والصداقة والعداوة والقرابة، تؤثر في الشهادة دون الرواية، فيروى الابن عن أبيه والأخ عن أخيه والصديق عن صديقه وعن الأنشى والعبد.

ويروى الضرير الضابط للصوت عن غيره، كما يروى عنه غيره، فقد كان الصحابة يروون عن أم المومنين عائشة رضى الله عنها اعتمادا على صوتها، وهم في ذلك كالضرير .

كبائر الذنوب وصغائرها: التمييز بين الكبائر والصغائر من الذنوب، قد تكفلت به كتب الفقه والحديث، وقد جرى فيه خلاف كبير، فقد قال بعضهم: لا صغيرة مسع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار، وقال بعضهم جميع الذنوب كبائر، فلا يقال في معصية الله صغيرة نظرا لمن عصى بها عز وجل وشدة عقابه، وقال بعضهم: كل معصية فيها حد فهي كبيرة وقسال بغضهم: كل ما ورد في الكتاب أو السنة لعنة فاعله أو التشديد في الوعيد عليه ، فهو كبيرة وقال بعضهم كل معصية تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين وضعف ديانته ، ورقتها ، الي غير ذلك من الأقوال، وعدوا من الكبائر، الادمان على الصغائر والمواظبة عليها .

والكبائر كثيرة، فقد قال ابن عباس : هي إلى السبعين أقرب، وقال سعيد بن جبير، هي إلى السبعمائة أقسرب، يعني باعتبار أصناف كل نوع .

وما ورد فى حديث الصحيحين من أن الكبائر هسى: الاشراك بالله والسحر وعقوق الوالدين وقتل النفس زاد البخارى ، واليمين الغموس، فمحمول على بيان المحتاج إليه ، وإلا فمنها : الزنى واللواط وشرب الخمر والسرقة والغصب والقذف والنميمة وشهادة الزور وقطيعة الرحم والعقوق وأكل مال اليتيم وخيانة الكيل والميزان والكذب على رسول الله وأكل لحم الخنزير وفطر رمضان، الى غير ذلك من الموبقات .

ما تعرف به العدالة: العدالة صفة معنى تقوم بالشخص العدل ، وتعرف بالأمارات الدالة عليها، ولا سبيل الى ادراك قيامها بالشخص الا بأحد ثلاثة طرق:

ت الاختبار بالمخالطة والمعاملة التى بها يمكن الاطلاع على دسائس النفوس وخباياها.

2 ـ الشهرة والسمعة الطيبة المستفيضة، بحيث يصير صاحبها لايصح أن يسمأل عن عدالته ، كمالك وسفيان الثوري وغيرهما ممن اشتهروا بالعدالة، لأن الظن الحاصل بتلك الشهرة يفوق التزكية .

3 ـ التعديل، ويتحقق بالحكم بشهادته، أو ثناء العدول المبرزين عليه، وغير ذلك مما ياتىي:

والنظر في التعديل برجع إلى أربعة أمور: العدد \_ سبب التعديل \_ تعارض الجرح والتعديل \_ التركية .

أولا — العدد، لقد اختلفوا في اشتراط العدد في المجرح والمعدل في كل من الرواية والشهادة، فقال بعضهم: يثبت الجرح والتعديل بواحد في كل من الرواية والشهادة نظرا إلى أن كلا منهما خبر، وقال بعضهم: يكفى الواحد في الرواية دون الشهادة، اعتبارا الأصل كل منهما، لأن الرواية يقبل فيها الواحد، بخللف الشهادة، قلا بد من التعدد فيها، لهذا يجب أن يكون كل منهما تابعا الأصله، فالجرح والتعديل في الرواية يكفى فيهما واحد، دون الجرح والتعديل في الرواية بكفى فيهما واحد، دون الجرح والتعديل في الشهادة فلا بد فيهما من العدد، وقال بعضهم: البند من التعدد في كل من الجرح والتعديل الن كلا منهما شهادة.

والقول بالتفرقة بين الرواية والشهادة في اعتباز العدد وعدمه، هو المعتمد من هذه الأقوال ، لما تقدم من الفرق بينهما .

ثانيا \_\_ سبب الجرح والتعديل، قد وقع الخلاف أيضا بين العلماء في وجوب ذكسر سبب الجرح والتعديل على مذاهب:

ت ال بعضهم: يجب ذكر سبب الجرح لاختلاف المذاهب فيه، إذ ربما يعتبر جارحاً ما ليس بجارح، بخلاف سبب التعديل فهو أمر واضح لا اختلاف فيه، وهو ملازمة التقوى والمروءة معا، او أن أسباب التعديل لكثرتها لا تنضبط، فلا يمكن حصرها وضبطها.

2 \_ وقال بعضهم: يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح، لأن مطلق الجرح يبطل الثقة، بخلاف الاطلاق في التعديل، فلا تحصل به الثقة لجواز الاعتماد على الظاهر المدلس، فيعد المتصنع المزور الظاهر عدلا .

3 ــ وقال بعضهم: يجب ذكر السبب في كل من الجرح والتعديل جمعا بين المذهبين المتقدمين، ولا يكفى الاطلاق فيهما لاحتمال أن يعتبر جارحا ما ليس بجارح، وأن يبادر إلى تعديل المتصنع المدلس عملا بالظاهر.

4 ــ وقال بعضهم: لا يجب ذكر السبب في كل من الجرح والتعديل، سواء في الرواية أو الشهادة ، اكتفاء بعله الجارح أو المعهد بسبب الجرح والتعديل، لأنه لعدالته، يجب أن يكون على بصيرة بالجرح والتعديل، والا انتفت عدالته .

والمعتمد من هذا الخلاف هو القول الأول الذي يرى وجوب ذكر السبب في الجرح دون التعديل، لكن في الشهادة، أما الرواية فيكفى فيها الاطلاق في الجرح والتعديل، اذا عرف مذهب الجارح بأنه لا يجرح إلا لقادح، أما الشهادة فلا يكفى فيها الاطلاق لتعلق حق الغير بها.

ثالثا \_ تعارض الجرح والتعديل، اذا تعارض الجرح والتعديل وكسان عدد الجارج أكثر ، فيقدم الجرح على التعديل إجماعا، لترجيحه بكثرة العدد، ولاطلاعهم على ما لم يطلع عليه المعدل، أما إن تساويا في العدد، أو كان عدد المعدل أكثر، فقيل يقدم الجرح أيضا، لأن الجارح اطلع على ما يطلع عليه المعدل، وقيل لا يرجح أحدهما على الآخر في هاتين الحالتين الا بمرجح آخر ، وقيل اذا كسان عدد المعدل أكثر ، فانه يرجح جانب التعديل على جانب البحرح .

رابعا \_\_ التزكية ، التزكية والتعديل هما بمعنى واحد، وتحصل التزكية بأحد، الطرق الآتية :

١ - حكم مشترط العدالة في الشاهد بشهادته، وهي أقواها، إذ لو لم يكن عدلا لدى المزكى لما حكم بشهادته .

2 - القول الصريح فى تزكيته وتعديله، بأن يقول: هو عدل رضى ، سواء صرح بالسبب بأن يقول: خالطته وعرفت منه الديانة والمروءة والسلوك الحسن ، أو لم يصرح بذكر السبب إذا كان بصيرا بشروط العدالة .

3 ـــ أن يروى عنه الراوى الذي عـــرف عنه من عادته أو من صريح قوله أنه لا يروى إلا عن العدل فتكون روايته عنه تعديلا له.

4 - أن يعمل العالم المشترط للعدالة في الراوى بروايته، فيكون ذلك تعديلا له إذ لو لم يكن عدلا لما عمل بروايته .

عدالة الصحابى: الصحابى يطلق عند الأصوليين على الشخص الذى ثبتت صحبته للتبى صلى الله عليه وسلم واجتمع به وهو مؤمن ذكرا كان او انشى. وقد اختلف الأصوليون في معنى الصحبة وتقدير أمدها على أقوال:

I ــ ان الصحابى كل مؤمن اجتمع بالرسول وان لم يرو عنه ولا طالت صحبته بــه عــ انه من روى عنه وطالت صحبته له، نظرا إلى أن الرواية هي المقصود الأعظم من الصحبة، وإلى أن الصحبة في العرف تقتضي إطالة المدة من غير تحديد .

3 \_ إن الصحبة يشترط فيها إطالة الاجتماع به فقط من غير تحديد بمدة .

4 ـ إن الصحبة يشترط فيها الرواية ولو لحديث واحد .

5 ــ إن الصحبة يشترط فيها الغزو مع الرسول، أو مدة سنة على الاجتماع به صلى الله عليه وسلم، لأن الصحبة فيها شرف عظيم لاينال الا بالاجتماع به مدة طويلة يظهر فيها الخلق المطبوع عليه الشخص، كالغزو المستمل على السفر الذي هو قطعة من العداب، ولأن السنة تشتمل على الفصول الأربعة التي يختلف فيها مزاج الانسان.

هذه جملة الأقوال التي وردت في معنى الصحبة، والذي يترجح منها هو القول الذي يرى أن الصحابي هو الذي طالت مدة صحبته بالرسول من غير تحديد بمدة ولا زمان، بسل بالتقريب نظرا إلى العرف الذي يقتضى الاطالة في الاجتماع حتى تتحقق الصحبة، وعلى هذا جرى قولهم: أصحاب مالك وأصحاب الشافعي، فانه لا يطلق ذلك إلا على من لازموهما مدة طويلة استحقوا بها هذا اللقب، وربما يشير اليه قوله على الله عليه وسلم: الله الله في أصحابي، فأنه يشير الى أن اسم الأصحاب كان يطلق على قوم عرفوا بكثرة الاتصال به صلى الله عليه وسلم والمقام معه ومرافقته في أسفاره وغزواته، ويعلم ذلك بالتواتر والشهرة والنقل الصحيح، وبقول الصحابي: كثرت صحبتي للرسول عليه الصلاة والسلام.

أما عدالة الصحابى فقد وقع فيها خلاف أيضا على أقوال، وتفرق العلماء فــــــى ذلك إلى ثلاث فرق :

ا ... فرقة معتدلة، وهي سلف الأمة وجمهور الخلف، قالوا: إن الصحابة كلهم عدول لا يسأل عن عدالتهم، ولا تطلب تزكيتهم، إلا من ثبت عليه بطريق قاطع ما يعارض العدالة كزنى ماعز، وسارق رداء صفوان وغيرهما، فينتفي غنهم وصف العدالة .

ب \_ فرقة منحرفة، ولهم عدة أقوال في عدالة الصحابة، كلها جراءة على السلف، وعلى الكار الأدلة إلقاطعة ، منها :

ت ــ قول بعضهم إن حــال الصحابة كحال غيرهم فى لزوم البحث عن سلوكهم،
 2 ـــ ما قاله آخرون من أن حالهم العدالة فى بداية الأمر إلى ظهور الحروب والخصومات بينهم حيث سفكت الدماء ، وانتهكت الحرمات، فلا بد بعد ذلك من البحث عنهم.

3 ــ ما قاله جمهور المعتزلة من أن عائشة وطلحة والزبير وجميع أهل العراق والشام فساق بقتالهم الامام الحق .

4 ـــ ما زعمه قوم من سلف القدرية من وجوب رد شهادة على وطلحة والزبير مجتمعين ومتفرقين، لأنه لابد أن يكون فيهم فاستق غير معروف بعينه .

ج \_ فرقة اعتدات في الحكم على الصحابة بعض الاعتدال، إلا أنهم في اعتدالهم قـــد اختلفــوا:

فقال بعضهم: إن ما جرى بين الصحابة من الفتن قد بنى على الاجتهاد، وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد، والمخطىء معذور، ولا ترد شهادته .

وقال بعضهم: ليس ذلك محلا للاجتهاد، ولكن قتلة عثمان والخوارج مخطئون، الا أثهم جهلوا خطاهم، وكانوا متأولين، والفاسق المتأول لا ترد روايته ..

والذى يجب المصير اليه والاعتماد عليه فى عدالة الصحابة، ما عليه السلف وجهور الخلف من عدالتهم وتزكيتهم، ولا أدل على ذلك من أن الله تعالى هو الذى عدلهم والرسول الكريم هو الذى زكاهم، وأى تعديل أبلغ وأقوى من تعديل علام الغيوب، وأى تزكية أوثق من تزكية الرسول الصادق عليه الصلاة والسلام

قال الله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقال: (ركذلك جعلناكم أمية وسطا لتكونوا شهداء على الناس) وهو خطاب للموجودين في ذلك العص، وقال: (لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة) وقال: (والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار) الى غير ذلك من الآيات الوارد فيها ثناء الله على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام.

وقال الرسول ايضا: في حق أصحابه: خير الناس قرنى، ثم الذين يلونهم، وقيال لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه. وقال عليه الصلاة والسلام ان الله، اختار لى أصحابا وأصهارا وأنصارا، الى غير ذلك مما ورد فيه ثناؤه عليه الصلاة والسلام على أصحابه.

لَهذا لا يُتَصُور أن يكون هناك تعديل يفوق تعديل الله تعالى وتعديل رسوله الكريم الذي لاينطق عن الهوى، صلى الله عليه وسلم ، ورضى عن أصحابه أجمعين .

المسئد والمرسل: المسند من الحديث، ما اتصل سنده من غير انقطاع، بأن يقول الراوى: حدثنا فلان عن فلان النج عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والمسند يحتج به في الأحكام، إذا توفرت شروطه التي تقدم ذكرها

أما المرسل ، فهو الذي يحدف منه الراوى بعض رجال السند، بأن يقول الراوى غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذا، من غير ذكر الواسطة بينه وبين الرسول، سواء حذف منه واحدا أو أكثر، ويسمى أيضا منقطعا على اصطلاح الأصوليين والفقهاء ، فانهم لا يفرقون بين المرسل والمنقطع، ثم إن سقط منه رجلان فأكثر يسمى أيضا معضلا، أما المحدثون، فانهم يفرقون بين المرسل والمنقطع والمعضل.

الاحتجاج بالمرسل: أما مرسل الصحابى، فانه مما يحتج به اتفاقا، فيجب حمله على أنه سمعه من رسول الله. وأما مرسل غير الصحابى من التابعين وتابعى التابعين ومن بعدهم، فقد وقع الخلاف في الاحتجاج به على مذاهب:

ت للامام مالك وأبى حنيفة وأحمد بن حنبل وجمهور المعتزلة وغيرهم، قالوا؛ يصح الاحتجاج به مطلقا، مستدلين لذلك بأن العدل لايسقط الواسطة بيئه وبين النبى الا اذا كان عدلا، والا كان ذلك تلبيسا منافيا لعدالته ، فيكون ارساله حجة .

2 \_\_ لبعض الأصوليين، قالوا: إن المرسل حجة، لكن بشنوط أن يكون الراوى من أيمة النقل، كسعيد بن المسيب، بخلاف من لم يكن من أيمة النقل فلا يحتج بموسله، إذ قد يظن عدلا من ليس بعدل فيسقطه اعتمادا على ظنه، وعليه فلا يكون الموسل حجة إلا إذا كان روايه من أيمة النقل، وهو اختيار ابن الحاجب.

ثم بناء على صحة الاحتجاج بالمرسل، فقد اختلفوا في منزلته من المسند، فذهب بعضهم إلى أنه أضعف من المسند، لأن الراوى في هذه الحالة لم يتحمل عهدة رواة الحديث بل ذكرهم ليفوض الأمر في شأنهم إلى السامسع لينظر في عدالتهم، فكأنه ذكر جميع رجال السند ليتبرأ من عهدتهم .

وذهب بعضهم الى أن المرسل أقوى من المسند، لأن الراوى لما سكت ، \_ وهو عدل \_ عن بعض أفراد السند، مع علمه بأن روايتــه يترتب عليها شرع عام، فقد تحمل عهدة سكوته عى ذكرهم ، فيقضى أنه لم يسكت الا لجزمه بعدالة المسكوت عنه لوثوقه به .

3 \_ للامام الشافعي والقاضي الباقلاني وأهل العلم بالأخبار، وعليه الأكثر ، قالوا : لا يصبح الاحتجاج بالمرسل ، واحتجوا لذلك بالجهل بعدالة من سقط من رجال السند وعدم معرفته، فضلا عن معرفة سلوكه وأحواله .

إلا أن الامام الشافعي ، يرى أن مرسل التابعين ومن بعدهم إذا عضده واحد من الأمور الآتية ، فانه يصبح الاحتجاج به :

- I \_ قول الصحابي أو فعله .
- 2 \_ أن يقول أو يفتى به أكثر العلماء ليس فيهم صحابي .
  - 3 \_\_\_ الاستاد من مرسله أو غيره .
  - 4 \_ انتشار ذلك المرسل من غير نكير .
    - 5 \_ عمل أهل العضر على وفقه .
- 6 \_\_\_\_ أن يعلم من حال المرسل أنه لا يرسل إلا إذا كانت روايته عن عدل، بأن يعلم عنه اذا سمى أنه لايسمى مجهولا، ولا من فيه علة تمنع من قبول حديثه .

فاذا عضد المرسل واحد من هذه الأمور يكون حجة عند الامام الشافعي رضى الله عنه، أما إذا تجرد عن العاضد، فلا يكون حجة .

ومذهب الامام الشافعي، هو الصحيح و المعتمد من هذا الخلاف .

## الدليل الثالث - الاجماع:

الاجماع ينجصر الكلام عليه في المباحث الآتية: تعريفه ـــ إمكان تصوره وجوازه ــ وقوعه والاطلاع عليه ــ مستنده ـــ الاحتجاج به ــ حكمه ــ بعض مسائله .

المبحث الأول في تعريف الأجماع :

وهو في اللغة ياتي باطلاقين :

I ــ يطلق بمعنى العزم والتصميم على إرادة الشيء، يقال: عزم فلان على الشيء إذا صمم على ارادته، ويتعدى بعلى وبدونها، ومنه قوله تعالى: (فأجمعوا أمركم) وقوله صلى الله عليه وسلم: لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل، وعليه فيصح اسناده الى واحد، فيقال: أجمع فلان على الأمر:

2 و يطلق أيضا على الاتفاق على أمر من الأمور، قولا كان او فعلا أو تقريرا او اعتقادا او غير ذلك فيقال: أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه، فكل اتفاق على أى أمر من الأمور، يسمى إجماعا في اللغة سواء كان دينيا أو دنيويا من المسلمين أو النصارى أو اليه ود أو غيرهم، وهو بهذا المعنى، لا يصنح إلا من متعدد، وهو أنسب بالمعنى الاصطلاحي.

والاجماع بالاطلاقين، مشعرك بين العزم والاتفاق، لأن من صمم العزم على إمضاء أمر يقال أجمع، والجماعة إذا اتفقوا على أمر يقال الجمعوا .

وفي الاصطلاح، عرفه الأصوليون بتعاريف مختلفة، انتقد غالبها، وأحسن التعاريف

التي قيلت في ذلك، تعريف ابن السبكي حيث قال: هو اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أي أمر كان .

وعلى هذا التعريف، تنبنى غالب مسائل الاجماع، كما سيتضح من التفصيل الآتى: أولا \_\_ إن الاتفاق، المراد به الاشتراك في القول أو الفعل أو التقريد أو الاعتقاد وعليه فالاجماع لا يتحقق في صورتين:

ت \_\_\_ إذا لم يوجد فى الأمة إلا مجتهد واحد، فإن رأيه الفردى لا يعتبر إجماعا، لأنه لم يتحقق فيه معنى الاجماع، وهو الاتفاق الذى يقتضى الاشتراك، وذلك لا يكون إلا بين متعدد، اثنين فصاعدا وفى الاحتجاج برأى مجتهد واحد خلاف .

2 \_ إذا اختلف المجتهدون في حكم من الأحكام على رأيين، فلا يتحقق الاجماع لعدم وجود الاتفاق بينهم ،

ثانيا \_ إن الاتفاق الذي يعتبر إجماعا محتجابه في الأحكام ، هـ و ما كان مـن المجتهدين، أما غيرهم، فلا يعتد بهم في الاجماع، ويدخل في ذلك الصبيان والمجانين بـ لا خلاف، كما يدخل العوام الذين لا رأى لهم ولا معرفة بتفاصيل الأحكام ودقائقها، إذ ليسوا أهلا لطلب الصواب ولا للوفاق والخلاف، لأنهم إذا قالوا قولا فانما يقولونه عن جهل وهوى، وهم بذلك عاصون وفي حكمهم الفقيه الحافظ لمسائل الفقه الذي ليس بأصولي ، والأصولي الذي ليس بفقيه، فهؤلاء لا يعتبرون في الاجماع لا وحدهم ولا مع المجتهدين، إذ لا عبرة بموافقته ولا بمخالفتهم .

ثالثا \_ ان الاجماع انما يعتبر حجة اذا اتفق عليه جميع مجتهدى الأمة فلو شد عنهم واحد او اثنان مثلا فلا يتحقق الاجماع، ولا يصح اطلاق الاجماع على اتفاقهم، لذا لا يعتبر اجماعا اتفاق مجتهدى بلد واحد كالمدينة، او بلدين كمكة والمدينة او الكوفة والبصرة، أو صنف خاص من الناس كأهل البيت النبوى: فاطمة وعلى والحسن والحسين ، او الخلفاء الأربعة أو الخليفتين، أو غيرهم فجميع هؤلاء لا يعتد باتفاقهم فلا يعتبر حجة، الا أنه قد وقع الخلاف في بعضهم ، كما وقع الخلاف أيضا في صحة الاحتجاج برأى الأكثر مع ندرة المخالف.

رابعا \_\_ المجتهدون الذين يعتد باجماعهم، يجب أن يكونوا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وهم أمة الاجابة، حيث أن الاجتهاد في الأحكام الشرعية خاص بالمسلمين ومقصور عليهم، لأن الاسلام شرط أساسي في الاجتهاد ، فاجماع الأمم السابقة قبل الاسلام لا يعتبر، ولا يحتج به في الأحكام على ما فيه من الخلاف، كما لا يعتد باجماع الكفار مطلقا ، لأن العصمة إنما ثبتت للأمة الاسلامية، ولا يدخل فيها الكفار، فلا تشملهم العصمة، وكذا من حكم بكفره لبدعته، أما الفاسق المبتدع الذي لم يحكم بكفره كالخوارج وغلاة الشيعة، فهو محل خلاف في اعتباره، وعدم اعتباره، سواء وافق أو خالف .

خامسا \_ إن إجماع الأمة لا يعتد به فى الأحكام الشرعية إلا بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم، أما فى حياته فلا يعتبر اتفاقهم حجة ، لأنه عليه الصلاة والسلام ان وافقهم تكون الحجة فى قوله أو فعله أو تقريره، وإن خالفهم لا يعتد باجماعهم لعدم انعقاده .

وذهب بعض الأصوليين إلى أنه لا مانع من انعقاد الاجماع في حياته صلى الله عليه وسلم، لأن العصمة التي شهد بها لأمته بقوله: لا تجتمع أمتى على الخطأ أو الضلالة، لم تقيد بكونها بعد وفاته، وعليه فالاجماع يجوز أن ينعقد في حياته صلى الله عليه وسلم.

والتحقيق أن الاجماع، لا يتعقد في حياته للدليل المتقدم، وهو أنه صلى الله عليسه وسنة ما دام حيا، فالحجة في قوله أو فعله أو تقريره، لا في الاجماع .

سادسا .... إن اتفاق مجتهدى الأمة فى أى عصر من العصور، يعتبر إجماعا محتجا به فى الأحكام، فلا يختص بعصر الصحابة، بل كما ينعقد فى عصرهم ينعقد فى عصر التابعين وتابعى التابعين ومن بعدهم، سواء طال زمان اجتهادهم واتفاقهم أو قصر، فكل اتفاق يقع بين المجتهدين فى أى عصر من الأعصر، ولو فى لحظة واحدة ، يكون اجماعا محتجا به ، لعصمة الأمة عن الخطأ .

وذهب بعض الأصوليين إلى القول باشتراط انقراض أهل العصر في الاجماع من غير حدوث خلاف أو رجوع بعضهم عما وقع عليه الاجماع.

والتحقيق أن الاجماع إذا انعقد بين المجتهدين في عصر من الأعصر فلا يشترط في صحته انقراض أهل ذلك العصر، بل يكون ما صيا وحجة، ولا اعتبار برجوع من رجع منهم.

ومن البديهى أنه لا يشترط فى صحة الاجماع اتفاق جميع أهل الحل والعقد من مجتهدى الأمة فى جميع الأعصر، من أول العصور إلى قيام الساعة، لبطلانه، لأنه بعد فناء الأمة لا تبقى أية فائدة فى الاجماع، لكونه لا يترتب عليه حكم، إذ لا تكليف يوم القيامة ولا استدلال هناك، أما قبل قيام الساعة، فلا ينعقد الاجماع أصلا، إذ الفرض أنه لا ينعقد إلا بعد انقراض الأمة وفنائها، لعدم كمال المجمعين قبل ذلك، وكل هذا باطل قطعا .

سابعا \_ الاجماع يكون في أمور دنيوية ودينية وعقلية وعادية ولغوية .

أما الأمور الدنيوية ، فينعقد الاجماع عليها ويكون حجة، كما إذا اتفقوا على الآراء في الحروب، وعلى ترتيب الجيوش ، وتدبير أمــور الرعية وغير ذلك .

وأما الأمور الدينية، فينعقد فيها الاجماع، وتتنبوع الى شرعيه وغير شرعيه، فالشرعية كل ما تتوقف معرفته على الشارع، مما يدل على التكليف، ولا يعرف إلا من الشارع، كأحكام البيع والشراء والنكاح والطلاق، والصلاة والزكاة والصيام وغيرها، والغير الشرعية، كرؤية الله تعالى ووحدانيته وغير ذلك.

وأما الأمور العقلية، فيفصل فيها بين ما يتوقف فيه الاجماع على المجمع عليه، وما لا بتوقف.

فما يتوقف فيه الاجماع على المجمع عليه، لا يجوز فيه الاجماع تفاديا من الدور ، وهذا كوجود البارى تعالى، وارساله رسولا الى خلقه لأن صحة الاجماع متوقفة على ثبوت وجود البارى المرسل وكون محمد رسولا ، إذ الاجماع إنما صح بدلالة النصوص على عصمة هذه الأمة من الخطأ، فيكون الاجماع فرعا عن ثبوت وجود الله تعالى، وإرساله محمدا صلى الله عليه وسلم إلى الأمة، وإذا توقف هسذا المجمع عليه على الاجماع، فانه يكون فرعا عنه، وبذلك يكون الاجماع فرعا عن الرسالة، والرسالة فرعا عن الاجماع، وهو دور ممنوع قطعا.

وما لا يتوقف فيه الاجماع على المجمع عليه، يجوز فيه الاجماع ويصح، وذلك كمهدوث العالم ووحدة الصانع البارى تعالى .

وقد أنكر بعضهم الاجماع فى العقليات مطلقا، حيث قالوا: إن العقليات تتبع فيها الأدلة القاطعة، فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق، وانما يعتبر الاجماع فى السمعيات، فاذا أجمعوا على أمر نحو أكلهم الطعام دل إجماعهم على إباحته، كما دل أكله عليه الصلاة والسلام على الاباحة، مالم تقم قرينة على الندب أو الوجوب، غير ان المعتمد فى ذلك أن المعليات يصح فيها الاجماع أيضا، فهو حجة ما نعة من المخالفة إن كان قطعيا، على أن الدليل العقلى قد لايكون قطعيا، ولكن بالاجماع يصير قطعيا.

وأما العادية واللغوية مثل السقمونيا مسهل في العادية، والفاء للترتيب في اللغوية ، فلا مانع من انعقاد الإجماع عليها من أهلها ، إلا أن الاجماع في مثل ذلك لا تترتب عليه أحكام شرعية، إذ لا تكليف فيه، حتى إذا أنكره أحد لم يكن بذلك آثما ولا كافرا بل يكون جاهلا بهذا الحكم ، ففي حال عدم إجماعهم إنما يترتب عليه اشتراكهم في عدم العلم بما لم يكلفوا به، وهذا لا محذور فيه، لأنه من ضرورات المخلوقات ، فالله تعالى وحده هو الذي أحاط بكل شيء علما، أما جهلهم بما كلفوا به فذلك محال، لأنه معصية تاباها العصمة المشهود بها للأمة الاسلامية من الرسول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

المبحث الثاني بفي تصوره وإمكانه: قد الحتلف الأصوليون في تصور الاجماع وإمكان اتفاق أهل الحل والعقد على حكم واحد على مذهبين :

المذهب الأول للأكثرين قالوا: إن الاجماع ممكن ويصبح تصوره ،

واستداوا لذلك بالوقوع، فقد أجمع أهل الحل والعقد خاصة والمسلمون عامة على أن الصلوات خمس، وأنها واجبة وأن صوم رمضان واجب، وكذا الزكاة والحج وغير ذلك من الأحكام التي لم يكن طريق العلم بها الضرورة، وكل ذلك واقع لا يجادل فيه إلا كافر، والوقوع دليل جواز التصور والأمكان. وطريق العلم والقطع بتلك الأحكام إنما هو الاجماع. ومنه علم أن الأمة كلهم متعبدون باتباع النصوص والأدلة القاطعة ومعرضون للعقاب بمخالفتها، فكما لا يمتنع إجماعهم على امتثال لا يمتنع إجماعهم على امتثال الأوامر اتباعا للحق ورغبة في الثواب، وعلمي اجتناب النواهي ابتعادا عين الباطل واتقاء العقاب، والوقوع أوضح دليل على صحة تصور الاجماع وإمكانه، فقد أجمع الصحابة على كثير من الأحكام، وكذا التابعون ومن بعدهم، فهم على العموم مجمعون على أن الاجماع أصل من أصول التشريع ودليل من أدلة الأحكام، وهم لعصمتهم عن الخطياً لا يجمعون على غيسر متصور ولا ممكن.

المذهب الثانى للأقلين، قالوا: إن الاجماع لا يمكن تصوره، لأنه محال عادة، وبه قال النظام وبعض الشبعة، واحتجوا للمنع بأن الأمة مع كثرتها وانتشارها واختلاف دواعيها وتباين أمزجتها وطباعها، لايصبح في العادة أن تتفق آراؤها في وقت واحد على حكم واحد، أو فذلك مما تحيله العادة، وهذا كاتفاقهم مثلا على أكل الزبيب، أو دهن خاص في يوم واحد، أو على لباس خاص في يوم واحد، أو على النطق بكلمة واحدة في وقت واحد وغير ذلك منا لا يمكن تصوره عادة، ولهذا لا يمكن تصورالاجماع على الأحكام الشرعية.

والمعتمد من هذا الخلاف، ما ذهب إليه الأكثرون من إمكان الاجماع وصحة تصوره لما تقدم من الأدلة، أما ماذهب أليه الأقلون من القول بامتناعه وعدم امكانه، فقد رد ما احتجوا به من القياس على إجماعهم على مأكول واحد ونحو ذلك، بأنه قياس فاسند لا يصح اعتباره، لأنسه قياس مع وجود الفارق، اذ المأكول أو المسروب او الملبوس الخاص ليس هناك داع يدعوهم الى الاجماع والاتفاق عليها في وقت واحد، فكا تتحناك استجالة عادة، أما الحكم فهناك باعث لهم على الاجماع والاعتراف به، وهو الدليل الشرعي سنواء كان قطعيا او طنيا، وكيفما كان الأمر فهناك داع يدعوهم إلى الاتفاق على الحكم والاجماع عليه، بخلاف الأمور المذكورة، وعليه. فقياس الاجماع على حكم في منع تصوره على تلك الأمور العادية، هو قياس معوجود الفارق فيكون باطلا.

ويتخرر من هذا أن الأجماع ممكن ويضح تصوره، بدليل وقوعه ووجوده، وذلك أقطع من كل دليل .

المبحث الثالث : في وقوع الاجماع والاطلاع عليه. إن الأصوليين الذين قالوا بامكان الاجماع وصحة تصوره، قد اختلفوا أيضا في وقوعه وامكان الاطلاع عليه على مذهبين :

المذهب الأول: للأكثرين منهم، قالوا: إن الإجماع واقع قطعا، ويمكن إدراكه والاطلاع عليه، واستدلوا لذلك باجماع المسلمين على ما تلقوه وفهموه من النبى صلى الله عليه وسلم وسمعوه منه، ثم إن انحصر المجتهدون أهل الحل والعقد، كما في عهد الصحابة، إذ كانوا في قلة وكانوا معلومين مشهورين ومجتمعين محصورين في الحجاز وغير خاملين، إلى قوة دينهم التي تمنعهم من الفتيا على خلاف معتقدهم مهما كان العذر أو السبب الذي يحملهم على كتمان الحق، فأن الاجماع يتحقق قطعا، بل هو واقع، وقد وقع الاطلاع عليه، ونقل إلى من بعدهم بالتواتر، ولم ينقل عن بعضهم الرجوع عن فتياه قبل فتيا غيره من الصحابة، ولو وقع شيء من ذلك لنقل عنهم، ولا شتهربين الأمة، وهذا الدليل كاف لاثبات وقوع الاجماع وإمكان الاطلاع عليه.

أما إذا كان المجتهدون غير محصورين ولا مشهورين، فانه حيث ثبت وقوع الاجماع في عهد الصحابة وأمكن الاطلاع عليه، فانه لامانع من صحة الاطلاع عليه في غير عهد الصحابة من التابعين ومن بعدهم بلقائهم ومشافهتهم وغير ذلك من الوسائل التي بها يمكن الوصول إلى معرفة إجماعهم والاطلاع عليه، لأن النزاع إنما هو في أصل الوقوع والاطلاع على الاجماع، وقد تحقق ذلك في عهد الصحابة، وذلك كاف في إثبات صحة الاطلاع عليه، فيحمل عليه إجماع غير الصحابة بعد انساع المملكة الاسلامية، وانتقال المجتهدين إلى أمصار مختلفة متباعدة مع تباين الأهواء والمذاهب والنزعات .

المذهب الثانى للأقلين منهم، قالوا: انه لاوجود للاجماع، وعلى فرض وجوده لايمكن الاطلاع عليه، ومنهم الامام أحمد بن حنبل رضى الله عنه في إحدى الروايتين عنه واستدلوا لما ذهبوا إليه بأوجه:

I \_\_\_ إن المجتهدين قد انتشروا في الآفاق والأقطار شرقا وغربا، ولا يمكن اتصال بعضهم ببعض، مع خفاء بعضهم أو خموله أو زهده وابتعاده عن المجتمع أو كونه محبوسا أو أسيرا أو نحو ذلك، وعليه فلا يمكن العلم باجماعهم في وقت واحد على أي حكم من الأحكام، وإذا كان اجتماعهم متعذرا لما بينهم من التباعد والتنائي، فان إجماعهم لا يتحقق ولا يمكن أن يوجد.

2 \_ إنه قد يفتى بعضهم بخراف ما يعتقده خوفا من سلطان جائر أو مجتهد ذى منصب أفتى بخلافه، فلا يكون ذلك إجماعا .

3 – احتمال رجوع أحدهم عن فتياه قبل فتيا غيره، فلا يتحقق الاجماع، ولأجل هذه الأمور التي تمنع من وجود الاجماع ومن إمكان الاطلاع عليه، قال الامام أحمد بن حنبل قولته المشهورة، وهي: من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب.

والمعتمد من هذا الخلاف، إنما هو مذهب الأكثرين، لما تقدم من الوقوع وانعــقاد الاجماع في كثير من القضايا المعلومة والمشهورة لدى كل واحد، حتى العوام ومن ليسوا أهلا للنظر والمعرفة ، فصارت من الضروريات .

وبذلك يرد على المانعين، وتبطل جميع الاحتمالات التي فصلوها والمقتضية لتعسدر الاطلاع على الاجماع، لأن الضروري المقطوع به لا يرتفع بالاحتمالات كيفما كانت، وما دامست الاحتمالات مصادمة للواقع، فيجب إلغارها وعدم الاعتداد بها .

المبحث الرابع - في مستند الاجماع، اتفقت الأمة على أن الاجماع لا ينعقد على حكم من الأحكام الا عن مأخذ ومستند، ولم يخالف في ذلك إلا طائفة شاذة، حيث قالوا: إن الاجماع يجوز انعقاده بالبخت وتوفيق الله تعالى الى الحق، ولا يلزم أن يكون بتوقيف وسند.

أما الذين اشترطوا السند في الاجماع، فقد احتجوا لذلك بأدلة :

x ــ ان القول من غير دليل وسند لا يلزم معه الوصول الى الحق فيكون باطلا . ح

- 2 \_ ان الصحابة ليسوا بآكه حالا وأعظم شأنا في ذلك من الرسول عليه الصلاة والسيلام، لأن الرسول إذا كان لا يقول ولا يحكم إلا عن وحي، لقوله تعالى: (إن هو الا وحسى يوحي) فالأمة أولى بأن لاتقول ولا تحكم الاعن سند ودليل.
- 3 ــ ان القول في الدين من غير دليل اتباع للهوى، واتباع الهوى خطأ، فلو اتفقواعليه.
   لكانوا مجمعين على الخطأ، وذلك محال، لأنه قادح في الاجماع المشهود بعصمته من الخطأ .
- 4 \_\_ إن القول إذا لم يستند الى دليل لا يعلم انتسابه إلى الشارع، وما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به .
- 5 \_ إن اتفاق الكل من غير داغ مستحيل عادة، كالاجاع على أكل طعام واحد في يوم واحد.

وأما الذين لم يشترطوا السند في الاجماع، فقد احتجوا لما فهبوا اليه بوجوه:

I \_ ان الاجماع حجة، فلو افتقر في اعتباره حجة الى دليل ، لكان ذلك الدليل هو الحجة في إثبات الحكم المجمع عليه، ولا يبقى بعد ذلك في اعتبار كون الاجماع حجة أنة فائدة .

2 \_ الوقوع فقد العقد الاجماع من غير سند ودليل في كثير . من القضايا ، كاجماعهم على أجرة الحمام وأجرة الحلاق وأخذ الخراج إلى غير ذلك .

3 \_\_ إن الله تعالى قد جعل لهم ذلك فضلا منه فانطقهم بالصواب، فمتى أجمعوا على شيء إلا وكان حقا، لقوله صلى الله عليه وسلم: لا تجتمع أمتى على خطأ .

والمعتمد من هذا الخلاف ما عليه جمهور الأمة (من الاجماع كلاب له من مستنب لما تقدم من الأدلة.

أما ما احتب به المنكرون من الأدلة، فقد رد الوجة الأول منها، بأن فائدة كون الاجماع حجة جواز الأخذ به وعدم لزوم البيحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل الاجماع وصيرورة الحكم قطعيا، وأيضا فان ما ذكروه يقتضى أن الاجماع لا ينعقد عن الدليل ، مع أنهم لايقولون به ثم انه ينتقض بقول الرسول، فانه حجة بالاتفاق، مع أنه لايقول ما يقوله الاعن دليل ، وهو ما يوحى به اليه، كما رد الوجه الثاني والثالث بأنه لا يسلم وقوع شيء من الاجماعات إلا عن دليل، غايته أن أهل الاجماع لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع الذي هو حجة قاطعة .

المستند الظنى والخلاف فيه: المستندقد يكون قطيعاً عن دليل أو برهان ، وقد يكون ظنيا عن قياس أو اجتهاد أو أمارة، وأن الذين اتفقوا على أن الاجماع الاينعقد الاعن مستنب قد اتفقوا على انعقاده عن الدليل القاطع، الا أنهم اختلفوا في جواز انعقاده عن الدليل الظني كالقياس والاجتهاد والأمارة، فذهب الأكثرون الى أن الاجماع يجوز انعقاده عن الدليل الظني ، وذهب الأقلون إلى منع انعقاده عن الدليل الظني ،

والذين اتفقوا على جواز انعقاد الاجماع عن الدليل الظنى ، قد اختلفوا أيضا فسى الوقوع وعدم الوقوع، والذين قالوا بتبوته ووقوعه، قد اختلفوا أيضا، فذهب الأكثرون منهم الى أنه حجة تحرم مخالفته، ومنهم من قال: إنه ليس بحجة ولا تحرم مخالفته.

فتلخص من هذا التفصيل أن انعقاد الاجماع عن الدليل الظني، قد وقع الخلاف قيه من جهة جوازه، ومن جهة وقوعه، ومن جهة حجيته.

أدلة القائلين بالجواز وآلوقوع والحجية: استدل الذين قالوا بجواز انعقاد الاجماع عن الدليل الظني وبوقوعه وحجيته، بما ياتي:

أما الجواز ، فدليله أن الاجماع انما يعتمد على الظن الأغلب حيث يميل اليه كل واحد ويشتركون في غلبة الظن ، وذلك هو الندى يجمعهم على الحكم الواحد ويتفقون عليه ولا يلزم عنه لذاته محال، وذلك معنى الجواز، وأيضا فأكثر الاجماعات انما استندت الى عمومات وظواهر ظنية يصبح أن تتطرق اليها الاحتمالات، ومما يدل على الجواز أيضا وقوع الاجماع عن الاجتهاد بدون قياس، كالاتفاق على جزاء الصيد، وأرش الجتاية ، ومقدار النفقة .

وأما الوقوع، فإن الصحابة قد أجمعوا على امامة أبى بكر قياسا على امامته في الصلاة، حتى قال بعضهم: رضيه رسول الله على الله عليه وسلم لأمر ديننا أفلا ترضاه لأمر دنيانا. وأجمعوا في زمان عمر على حد شارب الخمر ثما نين جلدة من طريق الاجتهاد، حتى قال على كرم الله وجهه: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي، وإذا هذي افترى، فأرى أن يقام عليه حد المفترين وأجمعوا أيضا على قتال مانعى الزكاة بطريق الاجتهاد، حتى قال أبو بكر: والله لا فرقت بين ما جمع الله، إذ قال الله تعالى: (وأقيموا الصلاة واتوا الزكاة) وعلى تأمير خالد بن الوليد فسي موضع كانوا فيه من طريق الاجتهاد، وهكذا أجمعوا أيضا على جزاء الصيد ومقدار أرش الجناية ومقدار نفقة القريب، إلى غير ذلك مما وقع الحكم فيه استئادا إلى الاجتهاد، مع الإجماع عليه.

وكذا القياس، فقد أجمعوا على إمامة أبى بكر، كما تقدم من طريق القياس، وعلى تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه، وأجمعوا على إراقة الزيت الذى وقعت فيه فارة وماتت قياسا على فارة السمن، إلى غير ذلك مما وقع فيه الحكم استنادا إلى القياس مع الاجماع عليه .

وكذا الأمارة، فقد وقع الحكم في كثير القضايا والوقائع استنادا اليها مع الاجماع على ذلك، كأمارة الرضى من الساكت، وأمارة الخجل والوجل وغير ذلك .

وأما حجية الاجماع المستند الى الدليل الظني ، فقد تقور أن الاجمياع اذا انعقبد يجب أن يكون حجة ، لأن الحجية لازمة للاجماع لما تقدم من الأدلة .

أدلة المانعين من استناد الاجماع إلى الدليل الظني ومن وقوعه ومن حجيته .

استدل المانعون من انعقاد الاجماع عن الدليل الظنى ومن وقوعه وحجيته، بما ياتى: أولا ـــ الجواز، استدل المانعون من جواز انعقاد الاجماع بما ياتى:

ت ــــ إن الخلق الكثير لا يتفقون على حكم واخد مظنون، مع اختلاف طباعهم وتفاوت أفهامهم في الذكاء والبلادة، وذلك ما يحيل اتفاقهم على اثبات الحكم عادة .

2 ـ ان الاجماع دليل مقطوع به حتى ان مخالفه يبدع ويفسق ، والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد على ضده، وذلك ما يمنع استناد الاجماع إليه .

3 ـ ان الاجماع، قد انعقد على جواز مخالفة المجتهد، فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد أو قياس، لحرمت المخالفة الجائزة بالاجماع ، وذلك تناقض .

4 ــ انه ما من عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس، وذلك مانع من انعقاد الاجماع عن القياس .

5 — إن الاجماع أصل من أصول الأدلة ، وهو معصوم عن الخطأ ، والقياس فرع وعمرضة للخطأ، واستناد الأصل وما هو معصوم عن الخطأ إلى الفرع وما هو عمرضة للخطأ ، ممتنع قطعا .

ثانيا — الوقوع ، استدلوا لمنع وقوع الاجماع المستند إلى الدليل الظني، بأن كل إجماع وقع فيلزم أن يكون مستندا إلى دليل قاطع، ثم منه ما ظهر، كتمسك أبى بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله تعالى: (وأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة) وكاستدلال الصحابة على تقديم

أبى بكر بفعل النبى عليه الصلاة والسلام، حيث قالوا : أيكم يطيب نفسا أن يتقدم قدمين قدمهما رسول الله، ومنه ما لم يظهر ولا نقـل اكتفاء بالاجماع عن نقله .

ثالثا \_ حجيته ، إن الذين أنكروا حجية الاجماع المستند إلى الدليل الظنى، قد استدلوا لذلك بأن انقول بالاجتهاد ، إنما يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه ، وعليه فالاجهاع الناشىء عن الاجتهاد، لا يكون حجة مانعة من الاجتهاد .

والمعتمد من هذا الخلاف، ما ذهب إليه الأكثرون من القول بجواز استناد الاجماع إلى الدليل الظنى وبوقوعه وحجيته، لما تقدم من الأدلة، أما ما احتج به المخالفون فقد رد بما ياتى: أولا \_\_ فيما يرجع إلى منع الجواز قد رد:

I \_\_\_ بأن الخلق الكثير، يمتنع الفياقهم فيما تساوى فيه الاحتمال، أما الظن الغالب فيميل إليه كل واحد، ولا يبعد الفاق العقلاء عليه، إذ يكون داعيا لهم إلى الحكم والى اجماعهم عليه، كما الفقوا على العمل بخبر الواحد، مع أن عدالته، مظنونة ، وذلك لما ظهر لهم من الأمارات الدالة عليها ، والأسباب الموجبة لتزكيته .

2 \_\_ بأن الأمــة قد اتفقت على تبــوت حكم القياس، فأجماعهــم عليه يجــب أن يسبقه إجماعهم على صحة ذلك القياس، وأيضا فأن ذلك ينتقض بموافقتهم عــلى انعقاده بخبــر الواحد مع كونه ظنيا .

3 \_\_ بأن الاجماع الذي العقد على جواز مخالفة المجتهد، إنما هــو في حق المجتهد المنفرد باجتهاده كالواحــد والاثنين دون ما اجمعت عليه الأمة بعد اجتهادها، فانفكت الجهة، إذا فلا تناقض لأن ما أجمعت عليه الأمة لا تجوز مخالفته .

4 \_\_ بأنه لا يسلم وقوع الخلاف في القياس في العصر الأول، وعليه فلا يصبح مـــا ذكروه من منع انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا.

5 \_\_ بأن القياس الذي هو مستند الاجماع، ليس فرعا للاجماع، بل لغيره من الكتاب أو السنة، فالاجماع حينئذ لم يبتن على فرعه. على أن القياس بعد الاجماع عليه يخرج عــن كونه ظنيا، ويصير قطعيا فقد ابتنى فيه المقطوع على المقطوع لا على المظنون .

ثانيا \_ فيما يرجع الى الوقوع، قدرد ما احتجوا به بأن المجتهدين قد صرحوا فى كثير من القضايا بالقياس والحاق صورة بأخرى فى الحكم، فما أورده المعارضون من النصوص فى بعض القضايا لا يقوم حجة فيما لم يظهر فيه نص ، مع تصريح المجتهدين فيها بالقياس .

ثالثا ـــ قيما يرجع إلى الحجية، فقد تقدم أن كل مجمع عليه، يجب أن يكون حجة، وأن الحجية لازمة لكل ما وقع الاجماع عليه .

وبهذا بطل كل ما استـــدل به المانعون من جواز استناد الاجماع إلى القياس ونحوه ومن وقوعه، ومن حجيته بعد الاجماع عليه .

المبحث الخامس ــ فى الاحتجاج بالاجماع: الاجماع أصل من أصول التشريع، ودليل من أدلة الأحكام، وهو من ناحية الاعتبار يأتى فى الترتيب بعد الكتاب والسنة، لأن الاجتجاج به فى الأحكام، إنما ثبت بالكتاب والسنة، وإن كان الاجمــاع يقدم على الكــتاب والسنة إذا تعارضا ، لأن الكتاب والسنة يقبلان النسخ ويجوز نسخهما بالاجماع، بيد أن الاجماع لا يجوز نسخهما بالكتاب ولا بالسنة ولا بالقياس ولا باجماع آخر .

ولم يخالف من المسلمين في حجية الاجماع إلا الشبيعة والخوارج والنظام من المعتزلة، أما أحمد بن حنيل، فانه وإن قال قولته المشهورة وهي من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب ســـ

الا أن قوله هذا محمول على استبعاد تحقق الاجماع والاطلاع عليه ، ولكنه مع ذلك لا ينكر ، صحة الاحتجاج بالاجماع على الأحكام الشرعية.

والدليل على حجية الاجماع، الكتاب والسنة والعقل .

أما الكتاب فآيات:

I — وهى أقواها، قوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين، نوله ما تولدى و نصله جنهم) توعد الله تعالى على اتباع غير سبيل المومنين بالعقاب، ولو لم يكن اتباعهم واجبا، لما توعد على مخالفتهم ، لأن الوعيد على مخالفتهم يدل على وجوب متابعتهم .

2 ــ قوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عـن المنكر المنكر) تفيد الآية أن ما يأمرون به من المعروف هو الحق الواجب، وما ينهون عنه من المنكر هو الباطل المحرم ، فمخالفهم يكون على الضلال، لأن ذكرهم في سياق المدح، يدل على أنهم على الصواب فيما يأمرون به أو ينهون عنه، والصواب يجب اتباعه، وعليه فيجب اتباعهم فيما يجمعون عليه .

3 - قوله تعالى: (يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) دل الشرط فى الآية على أن الرد الى الله والرسول إنما يتعين إذا وقع النزاع بين الأمة، فيفيد بمفهومه المخالف أنهم إذا اتفقوا فما يتفقون عليه، هو الحق الذي يجب اتباعه.

4 - قوله تعالى: (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) دلت الآية بمفهومها المخالف أيضًا على أن ما اتفقوا عليه هو الحق الذي يجب اتباعه .

5 ـ قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) الوسط ، هو العدل . دلت الآية على أن الله تعالى عدلهم ، وجعله حجة على الناس فى قبول أقوالهم، كما جعل الرسول حجة على العباد فى قبول قوله عليهم، وإذا كانت أقوال الأمة وشهادتهم على غيرهم مقبولة بتعديل الله لهم، فيكون قولهم حجة على غيرهم، وذلك هو المراد بكون الإجماع حجة .

وأما السنة، فقد وردت في تفضيل الأمة الاسلامية وعصمتها أحاديث كثيرة يقضى مجموعها بحفظ الأمة من الضلال وعصمتها من الغطأ ، وبوجوب اتباعها فيما تجمع عليه مما يدل على أن الاجماع حجة قاطعة ، فقد تظاهر ت الروايات عن رسول الله بألفاظ مختلفة مع اتفاق معناها، واشتهر ذلك على لسان الثقات المعروفين من أجلة الصحابة، كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم عن رسول الله ، أنه قال: أمتى لا تجتمع على الضلالة ، لم يكن الله بالذي يجمع أمتى على الضلالة ، لم يكن الله بالذي يجمع أمتى على الخطأ، امتى لا تجتمع على الضلالة ، لم يكن الله بالذي يجمع أمتى على الضلالة أعلى الفبلالة ، لم يكن الله ليجمع أمتى على الضلالة فأعطانيه. وأنه قال: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، يد الله مع الجماعة ، ولا يبلى بشذوذ من شبد. من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فأن دعوتهم نتحيط من يبلى بشذوذ من شبد. من المن على الحق طاهرين العضرهم خلاف من خالفهم، من خرج عن الجماعة أمر الله . لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يظهر وفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه، من فارق الجماعة ومات فميته جاهلية . وفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه، من فارق الجماعة ومات فميته جاهلية . عليكم بالنسواد الأعظم، تفترق أمتى نيفا وسبعين فرقة كلها في النار، الا فرقة واحدة، قيل بارسول عليكم بالنسواد الأعظم، تفترق أمتى نيفا وسبعين فرقة كلها في النار، الا فرقة واحدة، قيل بارسول عليكم بالنسواد الأعظم، تفترق أمتى المغية الم غير ذلك من الأحاديث الى تفوق الحص، والمشهورة بين الله وما تلك الفرقة؟ قال: هي الجماعة الله غير ذلك من الأحاديث الى تفوق الحص، والمشهورة بين

الصحابة، والمعمول بها في الأحكام من غير ان ينكرها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من الجميع، ولم تزل الأمة تحتج بها في الأحكام، بل وحتى في الأصول الدينية.

وهذه الأحاديث وإن لم تتواتر لورودها بطرق مختلفة كلها آحاد ، إلا أنها وإن اختلفت في الفاظها وصيغها وطرقها، فهي متفقة في المعنى المراد منها، وهو اثبات العصمة للأمة الاسلامية عن الخطأ والضلالة، ووجوب ملازمتها واتباعها وعدم مفارقتها، فجميع تلك الأحاديث متفقة في ذلك المعنى فتكون متواترة تواترا معنويا، وهو من المقطوع به، لأن كل عاقل يجد في نفسه العلم الضروري بأن الرسول عليه الصلاة والسلام ، إنما قصد بذلك تعظيم شأن هذه الأمسة والاخبار عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة وغيرها، فهي وإن لم تتواتر من حيث ألفاظها ، إلا أنها متواترة من حيث اتفاقها في معنى واحد، وهو الاخبار عن عصمة هذه الأمة ووجوب اتباعها .

ونظير التواتر المعنوى في إفادة القطع واليقين كرم حاتم وشجاعة على، فان كل واحد يجد من نفسه العلم واليقين بكرم حاتم مثلا ، لتواتره معنى لا لفظا، فقد يرد في رواية أن حاتما أعطى بعيرا، وفي أخرى اعطى طعاما، وفي اخرى أعطى ثوبا، وفي أخرى اعطى دينارا، وهكذا فالروايات وإن اختلفت من حيث ما أعطاه، إلا أنها اتحدت واتفقت على معنى واحد وهو الكرم، وكذلك شجاعة على، فانها رويت بطرق مختلفة في وقائع متعددة، كلها أو غالبها آحاد، إلا أنها تتفق في شيء واحد وهو شجاعته، فيكون كل من كرم حاتم وشبجاعة على متواترا تواترا معنويا، وهو مما يفيد اليقين والقطع .

وبهذا تنتفى جميع الاحتمالات عن مجموع تلك الأحاديث المروية آحادا، اذ يستحيل في مجارى العادة أن توافق الأمة في أعصار مختلفة على التسليم بما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع، وتفاوت الهمم، وتباين المذاهب في القبول والرد، وبذلك أثبتوا أصلا مقطوعا به، وهو الاجماع الذي يحكم به حتى على الكتاب والسنة المتواترة، إذ يستحيل في العادة التسليم بخبر يرفع الكتاب والسنة المقطوع بهما لولا أنه استند إلى دليل مقطوع به، أما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع ، فلا يقول به عاقيل .

وأما العقل، فأن الصحابة إذا حكموا في قضية وكانوا قاطعين بما حكموا به فأنهم لا يقطعون إلا عن مستند قاطع، على أنهم إذا كثروا كثرة تنتهى إلى حد التواتر، فألعادة تحيل عليهم الاتفاق على الكذب والوقوع في الغلط، من غير أن يتنبه واحد منهم للحق أو يتفطن إلى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ، فقطعهم في غير محل القطع محال عادة وأيضا فأن التابعين كانوا يشددون النكير على كل من يخالف إجماع الصحابة، ويقطعون بالانكار عليه، وذلك لايكون إلا عن دليل قاطع، لأنه يستحيل في العادة أن يشند جميعهم عن الحق مع كثرتهم من غير أن يتنبه واحد منهم للحق، وهكذا التابعون أو أجمعوا على شيء، فأن تابعي التابعين ينكرون على المخالف ويقطعون بالانكار عليه، وهم لاينكرون على المخالف ويقطعون بالانكار عليه، وهم لاينكرون على المخالف القاهم على باطل .

فالعلماء العاملون، والمجتهدون الكثيرون كثرة تمنع من تواطئهم على الكذب عادة ، لا يقولون ان الاجماع حجة قطعية الا استنادا الى ما اطلعوا عليه من دليل قاطع من كتاب أو سنة متواترة مما هو متلقى بطريق الوحى ، وليس بقياس لأنه لايفيد القطعية، ولا إجماع لأنه دور، فاخبارهم بأن الاجماع حجة قطعية، إخبار بأنهم قد وصلوا إلى دليل دال على أنه حجة قطعية .

المبحث السادس، في حكم الاجماع: إذا أجمعت الأمة على حكم، وجب أن يكون الحق فيما أجمعت عليه، لما ثبت لها حسب النصوص المتقدمة من العصمة عن الخطأ وامتناع نسبتها

الى تضييع الحق، وبناء عليه فحكم الاجماع وجوب اتباعه وتحريم مخالفته، فكل ما هـو خـارق للاجماع أو يؤدي إلى خرقه، فهو حرام باطل لا يعتد به، ويدخل في ذلك عدة صور:

الصورة الأولى: اذا اختلف أهل العصر في الحكم على قولين واستقر الخلاف بينهم ومضت مهلة النظر صار مجمعا عليه، فاذا أحدث من جاء بعدهم قولا ثالثا أو تفصيلا فقد اختلف الأصوليون في ذلك على ثلاثة مذاهب:

- ت للجمهور، قالوا: إذا استقر الخلاف بين أهل العصر في مسألة على قولين،
   فانه لايجوز احداث القول الثالث أو التفصيل من نشأ بعدهم.
- 2 \_\_ لبعض الشيعة وبعض الحنفية وبعض أهل الظاهر ، قالوا : يبدوز في ذلك الحداث القول الثالث أو التفصيل .
- 3 \_ يقول أصحابه بالتفصيل بين ما اذا كان القول الثالث أو التفصيل خارقيـــن للاجماع فيمنعان ، وبين ما اذا كانا غير خارقين فيجوز احداثهما .

مثال القول الثالث الخارق ، الجارية الثيب اذا وطنها المسترى ثم وجد بها عيبا موجبا للرد، فقد اختلفوا فيها. فقال بعضهم: يمنع ردها، وقال بعضهم: يجوز ردها مع التعويض ، فالقول بالرد مجانا قول ثالث خارق للاجماع، وكذا مسألة الجد والأخ، فقد اختلف الصحابة فيها على قولين: قيل يسقط الأخ بالجد، وقيل يشاركه في الارث، فالقول بأن الجد يسقط بالأخ ويحرم من الارث قول ثالث خارق .

ومثال القول الثالث الغير الخارق متروك التسمية، فقد قيل: يحل مطلقا، وعليه الامام الشافعي، وقيل: يحرم مطلقا. ثم إن الامام أبا حنيفة قال: يحل متروك التسمية سهوا لا عمدا. فهذا القول بالتفصيل موافق لكل من القولين في بعض ما قاله، وبذلك لا يكون خارقا لما قبله.

ومثال التفصيل الخارق مسألة العمة و الحالة ، فقد اختلف في توريثهما، فقيل بتوريثهما معا بموجب القرابة والرحم ، وقيل بعدم ثور يثهما معا لضعف الرحم عن التوريث ، فالقول بتوريث إحداهما دون الأخرى يكون خارقا للاجماع ، لأنه لم يوافق واحدا من القولين باعتبار العلة .

ومثال التفصيل الغير الحارق مسألة زكاة مال الصبى وحليه المباح، فقد قيل تحسب الزكاة فيهما معا ، وقيل لا تجب الزكاة فيهما، فالقول بالتفصيل بين المال فتجب فيه الزكاة وبين الحلى فلا تجب فيه، موافق لمن لم يفصل في بعض ما قاله .

احتج المانعون من إحداث القول الثالث أو التفصيل بأن الأمة إذا اختلفت على قولين فقد أجمعت على المنافذة توجب الأخذ بقولها أو بقول مخالفها وتحرم الأخذ بغيرهما لأنه خارق للاجماع.

واحتج المجيزون مطلقا بأن اختلاف الأمة على قولين دليل على تسبويغ الاجتهاد، والقول الثالث أو التفصيل حادثان عن الاجتهاد فكانا جائزين.

والتحقيق من هذا الخلاف هو التفصيل بين ما يخرق فيكون ممتنعا، كمسالة الجارية التي ردت بالعيب بعد وطنها ومسألة توريث العمة والخالة، وبين ما لا يخرقه فيكون جائزا كمسألة متروك التسمية ومسألة زكاة مسال الصبي وحليه المباح.

ورد ما احتج بة المانعون مطلقا بانه على تقدير أن يكون اجتهاد الغير قد يفضى إلى القول الثالث ، فلا يسلم إيجاب كل واحدة من الطائفتين الأخذ بقولها أو قول مخالفها مع تحريبها القول الثالث .

كما رد ما احتج به المجيزون مطلقا بأنه لو جاز ذلك لما استقـــر أى إجماع ولجاز خرقه وذلك مخالف لما دلت عليه النصوص الصريحة من أن خرق الاجماع حرام .

الصورة الثانية ، أن يستدل المجمعون للحكم الذي أجمعوا عليه بدليل أو تأويل أو يعللوه بعلة ويستقر بدلك إجماعهم، ثم يظهر من بعدهم دليلا أو تأويلا أو علة غير ما ذكره السابقون .

فالدليل كأن يجمع السابقون على أن النية واجبة بدليل قوله تعالى: (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ثم يستدل غير هم لهذا الحكم بقوله صلى الله عليه وسلم: إنما الأعمال بالنيات .

والتأويل، كما إذا قال المجمعون في قو له صلى الله عليه وسلم؛ وعفروه الثامنة بالتراب إن تأويله عدم التهاون بالسبع بأن ينقص عنها، فيؤوله من بعدهم على أن معناه أن التراب لما صحب السابعة صار كأنه الثامنة.

والعلة كما إذا اعتبروا علة الربا في البر الاقتيات، فيجعلها من بعدهم الادخار .

ثم ان نص المجمعون على صحة ذلك الدليل أو التأويل أو العلة بأن قالوا: لأمانع من ذلك فلا خرق ولا مخالفة، وان نصوا على منعه و بطلائه بأن قالوا: لادليل ولا تأويل ولا علة الا ما نصوا عليه فانه يكون خارقا، أما إذا سكتوا ولم ينصوا على الصحة ولا على البطلان ، ففيها خلاف على مذهبين:

المذهب الأول للجمهور، قالوا: إن ذلك جائز ما دام غير قادح فيما أجمعت عليه الأمة كالذي لم يسبقه دليل ولا تأويل ولا تعليل، لأن المجتهدين لا يزالون في كل عصر يستخرجون الأدلة والتأويلات والعلل المغايرة لما جرى علية من تقدمهم من غير إنكار ذلك من أحد فكان اجماعا، لأنه لا يترتب عليه نسبة الأمة الى تضييع الحق مما ينافى عصمتها .

المذهب الثاني، للأقلين، قالوا: يمنع ذلك مطلقا، واستدلوا للمنع بأنه من غير سبيل المومنين المتوعد على اتباعه .

والمعتمد المختار من هذا الخلاف ما ذهب إليه الأكثرون، لأن ما ظهر من الدليل أو التأويل أو العلة، ليس بخارق للاجماع ما دام لم يخالف ما وقع الاجماع عليه، بل هو مؤيد لما أجمعوا عليه .

ورد ما ذهب إليه الأقلون بأن المتوعد عليه في الآية، هو ترك العمل بما اتفقت عليه الأمة من الحكم إثباتا أو نفيا، أما ضم دليل إلى آخر، أو تأويل إلى آخر، أو علة إلى أخرى مما لا يؤدى إلى خرق ما أجمعوا عليه من الحكم بل يقضى بتأييده، فذلك لا مخالفة فيه ولا خرق للاجماع، بل هو من تأكيد دليل لآخر، أو تأويل لآخر، أو علة لأخرى، على أنه لا مانع من إثبات الحكم بهما معا أو بأحدهما دون الآخر، ما دام المجمعون لم ينصوا على المنع مسن الاستدلال بغير دليلهم أو تأويلهم أو علتهم .

الصورة الثالثة، اذا أجمع السابقون على حكم واستقر اجماعهم، ثم أجمع من جاءوا بعدهم على حكم مضاد للاجماع السابق، فأن الاجماع الأخير يكون باطلا ، لأنه خارق للاجماع الأول، وهو ممنوع، لأن أحد الاجماعين يجب أن يكون باطلا قطعا، لعدم إمكان الجمع بينهما، واجتماع الأمة على الخطأ ممتنع، لقوله صلى الله عليه وسلم: لاتجتمع أمتى على الخطأ أو على الضلالة، وتعين أن يكون الاجماع الثاني منتنعا، تفاديا من اتفاق الأمة على تضييع الحيق واجتماعها على الضلال في إجماعها الأول ما دام الجمع بين قاطعين متضادين غير ممكن، وذلك ظاهر، كما لا يمكن الجمع بين قاطع ومظنون ، لوجوب إلغاء المظنون وإعداده .

وقد خالف أبو عبد الله البصرى في الاجماع حيث قال: إن الاجماع يجوز أن يتعقد بعد اجماع آخر مستدلا لما ذهب اليه بأن الاجماع الأول يجوز أن يكون مغيا بظهور الاجماع الثاني ومنتهيا بوجوده .

ورد ما أدعاه بأنه لا دليل عليه، إذ الدصوص الواردة في ذلك لم تقيد بشيء من ذلك.

### المبحث السابع: في بعض مسائل الاجماع:

المسألة الآولى: في اشتراط عدد التواتر في الاجماع . قد اختلف الأصوليون في اشتراط عدد التواتر في الاجماع وعدم اشتراطه على مذهبين:

المذهب الأول لامام الحرمين وغيره ، قالوا: إن الاجماع لا يتعقد إلا اذا بلغ المجمعون عدد التواتر، واحتجوا لذلك بأن الاجماع انما ثبتت حجيته بدلالة العقل على أن الجمع الكثير لا يتصور عادة تواطؤهم على الكذب، فلابد إذا من اشتراط عدد التواتر عندهم، بخلاف من دون عدد التواتر فان الخطأ لا يمتنع تصوره في جانبهم ، لذلك لا يجوز انعقاد الاجماع بمن دون عدد التواتر .

المذهب الثانى لغيرهم، قالوا: إن الاجماع ينعقد حتى بمن دون عدد التواتر واحتجوا لذلك بأن الاجماع انما ثبت بالكتاب والسنة، والمؤمنون في الآية والأمة في الحديث يصدقان بمن دون عدد التواتر، فتكون الأدلة السعمية من الكتاب و السنة موجبة لعصمتهم عن الخطأ، وموجبة لاتباعهم فيما أجمعوا عليه.

والمعتمد من هذا الخلاف علم اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع ، لأن الآيات والأحاديث التي وردت في ذلك قد جاءت مطلقة من غير تقييد بعدد محصور من المجتهدين الا اذا نزل العدد الى واحد فلا ينعقد به الاجماع وحده اتفاقا ، لأن أقل ما يصدق عليه الاتفاق اثنان فأكثر .

المسألة الثانية : في اجماع الأكثر مع مخالفة الأقل : وفيها خلاف على أقـــوال : عــــ للأكثرين قالوا: إن الإجماع لا ينعقد ولو كان المخالف واحدا.

الابن جرير الطبرى والرازى وأبى الحسين الخياط من المعتزلة وغيرهم، قالوا:
 ان الاجماع ينعقد مع مخالفة الأقل من الأمة .

3 ب البعض الأصوليين يقول؛ إن بلغ المجالفون عدد التواتر لا يعتد بالاجماع ، وإلا كان معتدا به .

4 \_\_ لأبي عبد الله الجرجاني، يقول: إن ساغ الاجتهاد فيما ذهب إليه المخالف بأن كان فيه مجال للرأى لعدم ورود النص فيه كان خلافه معتدا به ، كخلاف ابن عباس في مسألة العول إذ لا نص فيه، بخلاف ما لا يسوغ فيه الاجتهاد لورود نص فيه، كالمنع من ربا الفضل، فأن الاجماع ينعقد ولا تضر مخالفته.

5 \_\_ ' يقول أصحابه : إن اتفاق الأكثر مع مخالفة البعض لا يكون إجماعا، ولكفه يعتبر حجة.

وهناك أقوال أخرى فيسى هذا الموضوع تفصل تفاصيل مختلفة، منها قول يقول: إن كان المخالف أثنين فأكثر لا ينعقد، أما الواحد فلا تضر مخالفته وآخر يقول: إن كسان المخالف ثلاثة فأكثر لا ينعقد الإجماع، أما من دونهم فلا تضر مخالفته، وآخر يقول: إن اتباع الأكثر أولى وإن جاز خلافه .

والمعتمد من هذا الخلاف ما ذهب إليه الجمهور من أن الاجماع لا ينعقد مع وجـــود المخالف ولو كأن وإحدا، وعليه فلابد من اتفا ق الجمهور، واستدلوا لذلك بما ياتي:

ت إن التمسك في إثبات كون الاجماع حجة إنما هو بالأخبار الواردة في السنة بعصمة الأمة عن الخطأ، ولفظ الأمة يحتمل جميع الموجودين في كل عصر، ويحتمل الأكثر منهم غير أن حمله على الجميع يوجب العمل بالا جماع قطعا، للخول الأكثر في الكل، فيكسون شاملا للجميع، بخلاف ما إذا حمل على الأكثر فإن الاجماع لا يكون مقطوعا به.

2 — قد جرى مثل ذلك فى عهد الصحابة من غير أن ينكر أحد منهم على خلاف الواحد، بل سوغوا له الاجتهاد فيما ذهب إليه مع مخالفته للأكثر ، ولو كان اتفاق الأكثسر إجماعا وحجة ملزمة للغير لما سوغوا له ذلك ولما سكتوا عنه، فمن ذلك اتفاق أكثر الصحابة على امتناع قتال مانعى الزكاة، مع خلاف أبى بكر لهم، وكذا خلاف ابن عباس لأكثر الصحابة فى مسئلة العول، كما خالفهم أبو موسى فى مسئلة انتقاض الوضوء بالنوم، حيث انفرد الأول بمنع التقاض الوضوء ، إلى غير ذلك مما انفرد به الواحد عن الأكثر .

ولو كان اتفاق الأكثر اجماعا يحتج به لبادروا الى انكاره وتخطئة قائله، وما وجله منهم من الانكاز في مثل هذه القضايا فليس بانكار تخطئة، بل من باب المناظرة في المأخلة والمجادلة في الدليل على ما جرت به عادة المجتهد بن بعضهم مع بعض، إذ أو كان ذلك إلكارا للاجماع المقطوع به لما كان سائعًا ولما جاز للمجمعين السكوت عنه.

أما المخالفون، فقد احتجوا لما ذهبوا إليه بالسئة والإجماع والمعقول.

أولا \_\_ السنة، فقد وردت الأخبار الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ، ولفظ الأمة يصح إطلاقه على أعل العصر وإن شد منهم واحد أو آثنان، كما يقال: بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف، والمراد به الأكثر منهم، فيكون إجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: عليكم بالسواد الأعظم، عليكم بالجماعة ، يد الله مع الجماعة إياكم والشدوذ، الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد، إلى غير ذلك من الأحاديث.

ثانيا ـــ الاجماع ، إن أبا بكر الصديق قد انعقد الاجماع على خلافته لما اتفق عليه الأكثرون واعتمدتها الأمة، وإن خالف فى ذلك جماعة ، كعلى وسعد بن عبادة، ولولا أن إجماع الآكثر حجة مع مخالفة الأقل لما كانت إمامة أبى بكر ثابتة بالاجماع .

ثَالِثًا \_ العقل وذلك من أوجه :

ترب العلم، فيجب أن يكون عدد التو اتر، فإن خبرهم يفيد العلم، فيجب أن يكون الحماعة إذا الفق أكثر الأمة على حكم ، وجب أن يكون إجماع المفيدا للعلم .

2 \_\_ إن الكثرة يحصل بها السوجيع في رواية الخبر، فيجب أن تكون كذلك فيسى الاجتهاد.

3 — إنه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين ، لما انعقد الاجماع أصلا ، لأنه ما من إجماع إلا ويمكن أن تكون معه مخالفة الواحد أو الاثنين إما سرا وإما جهرا .

4 -- الن الاجماع حجة على أهل العصر الذين هم فيه وفيما بعده ، وذلك يقتضى أن يكون فيهم مخالف حتى يكون حجة عليه .

5 — إن الصحابة انكروا على ابن عباس خلافه في ربا الفضل وتحليل المتعة، ولولا أن اتفاق الأكثر حجة لما أنكروا عليه، إذ ليس للمجتهد أن ينكر على مجتهد آخر.

هذه جملة الأدلة التي احتج بها المخالفون، وقد ردت بما ياتي :

مجازا وحمله على الجميع واجب، لأن الحقيقة مقد مة على المجاز، وبذلك يكون حجة قطعية، وعليه

يجب حمل قوله صلى الله عليه وسلم: عليكم، بالسواد الأعظم، عليكم بالجماعة ، يد الله مسم الجماعة. فالمراد بتلك الألفاظ جميع أهل العصر، ويكون إجماعهم حجة عليهم وعلى من ياتي بعدهم، وإلا فلو حملت تلك النصوص على الأكثر، لاقتضى أن الاجماع ينعقد حتى مع مخالفة الثلث، أو ما دون النصف وذلك باطل لا يقو له أحد، وأما الاثنان فما فوقهما جماعة، فالمراد به الجماعة التي تنعقد بها الصلاة، وأما إياكم و الشذوذ، فالمراد به المخالفة بعد الموافقة ، وأما الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد، فالمراد به الحث على طلب الرفيق في الطريق بدليل قوله: والثلاثة ركب.

وأما الاجماع على إنعقاد بيعة أبى بكر مع وجود المخالف، فقد رد بأن بيعة أبى بكر التى وقع الاجماع عليها لم يجالف فيها أحد، و من تأخر عنها فائما كان ذلك لعذر طارىء بدليل ظهور الموافقة بعد ذلك. إذ لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه خالف فيها.

وأما الأدلة العقلية ، فقد ردت بما ياتي:

- I \_\_\_\_ إن صدق الأكثر إذا كان مفيد اللعلم فيما يخبرون به عن أمر محسوس، فلا يلزم مثله في الاجماع الصادر عن الاجتهاد ، لأن الاحتجاج فيه إنما هو بقول كل الأمة، والأكثر ليس هو كل الأمة على ما تقدم .
- 2 \_\_ إن الترجيح بالكثرة في الرواية التي يطلب فيها غلبة الظن دون اليقين، لا يلزم مثله في الاجماع الذي يجب أن يكون يقينيا، على أنه لو اعتبر في الاجماع ما يعتبر في الرواية، لصح أن يكون خبر الواحد إجماعا، كما أن روايته مقبولة، وذلك باطل بالبداعة.
- 3 ــ إن الاحتجاج بالاجماع إنها يصح حيث علم الاتفاق من الكل بصريح القول، أو بقرائن الأحوال، وذلك ممكن حسب إمكان العلم باتفاق الكل، أما ما لم يعلم فلا .
- 4 \_\_ إن الاجماع يكون حجة على من خالف منهم فى زمانهم بعد الوفاق، وعلى من جاءوا بعدهم، على أنه إذا كان الاجماع لا يتحقق إلا مع وجود المخالف، فيلزم منه أن الاجماع لا يتعقد إلا إذا وجد المخالف، وذلك ظاهر انفساد.
- 5 . إن إنكار الصحابة على ابن عباس فيما ذهب إليه، لم يكن لمخالفته لهم فسى إجماعهم، بل لمخالفته لما رووه من الأخبار الدالة على تحريم ربا الفضل، ونسخ المتعة على ما جرت به عادة المجتهدين في مناظراتهم من إنكا رهم على الخصم مخالفته لما ظهر لهم من الدليل، حتى يتبين لهم المأخذ من جانب المخالف، ولذلك قال ابن عباس: من باهلني باهلته، والذي أحصى رمل عالم عددا، ما جعل الله فسى الفريضة نصفا ونصفا وثلثا، هذان نصفان ذهبا بالمال، فأين موضع الثلث ؟

ومن جميع هذه الردود يتضح أن اتفاق الأكثر لا يكون إجماعا، وإذا لم يكن اجماعا لا يكون حجة ، لخروجه عن الأدلة المتفق عليها، وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وحيث إنه لا يوجد دليل على صحة الاحتجاج باتفاق الأكثر، فلا يكون أولى بالاتباع، لأن الترجيع بالكثرة وإن صح في رواية الأخبار لغلية أحد الظنين على الآخر، إلا أنه لا يلزم مثل ذلك في الاجماع الذي يجب أن يكون قطعيا.

المسألة الثالثة: قى اشتراط القراض العصر فى الاجماع القراض العصر المراه به موت جميع من هم من أهل الاجتهاد فى وقت نز ول الحادثة بعد اتفاقهم على الحكم فيها، وفائدة عذا الخلاف جواز الرجوع قبل الانقراض وعدم جوازه ، وقيل فائدته جواز الرجوع وجواز دخول من أدرك عصرهم من المجتهدين فى إجماعهم وعدم جواز ذلك ، فالذيت لا يسترطون القراض العصر يمنعون من الرجوع و من دخول الغير معهم، والذين يسترطون ذلك،

ولذلك، قد اختلف الأصوليون في اشتراط انقراض أهل العصر في اعتبار الاجسماع وعدم اشتراطه، على مذاهب :

- لاكثر أصحاب الامام الشافعي وأبي حنيفة والأشاعرة والمعتزلة، قالوا: إذا
   اتفقت كلمة الأمة على حكم ولو في لحظة، انعقد الاجماع، ووجبت عصمتهم، ولا تجوز مخالفتهم.
- 2 ـــ لأحمد بن حنبل وأبى بكر بن فورك وغيرهما، قالوا: إن الاجماع لا ينعقل الا بشرط القراض جميع أهل العص المجمعين بدون أن يظهر فيهم مخالف .
- 3 ـــ لامام الحرمين، قال: إن كان سند الاجماع قياسا، اشترط انقراض العصر ،
   وإلا فلا .
- 4 \_\_ لبعض الأصوليين، قال يشتر ط انقراض العصر في الاجماع السكوتيي دون الاجماع الصريع .

احتج أصحاب المذهب الأول بأن الحجية، إنما هي في اتفاقهم لا في موتهم، وقيد حصل الاجماع قبل الموت فلا يزيده الموت إلا تأكيدا ، وأيضا فان حجية الاجماع استفيدت من الآيات والأخبار الواردة في ذلك، وهي مطلقة ليس فيها ما يدل على اشتراط انقراض أهل العصر فلا يجوز إحداث هذا الشرط بدون دليل يقوم على اشتراطه .

على أنه لو اشترط في الإجماع انقراض أهل العصر لتعذر انعقاد الاجماع بتاتا ، لأنه إذا فرض بقاء واحد من الصحابة مثلا ثم نشأ من التابعين من هو أهل للاجماع، فانه بجوز له أن يخالف ما دام لم ينقرض أهل العصر ، وهكذا إذا نشأ بعض تابعي التابعين قبل انقراض عصر التابعين، فانه يجوز له الخلاف، و هكذا يتلاحق المجتهدون بعضهم ببعض فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له مما من شأنه أن لا يتحقق معه الاجماع أصلا. وهذا خبط، لا يقول به معاقل معتدل المزاج .

واحتج المخالفون بأدلة منها:

- ت قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس)
   جعلهم الله حجة على الناس، وإذا اعتبر إجماعهم مانعا لهم من الرجوع، فانه يكون حجة على أنفسهم.
- 2 \_\_\_ ما روى عن علي كرم الله و جهه من أنه قال: اتفق رأيى ورأى عمر على ان الانباع أمهات الأولاد والآن فقد رأيت بيعهن، فأظهر الخلاف بعد الاجماع ، بدليل قول عبيدة السلمانى؛ رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحددك . وقول عبيدة دليل على مبق الاجماع .
- 3 ان إجماعهم ربما كان عن اجتهاد وظن، ولا حرج على المجتهد إذا تغير اجتهاده،
   لأن العادة جارية بأن الرأى والنظر عند المراجعة قد يكون أوضح وأصح
- 4 ـــ إذا قال بعضهم: إن ما صدر منه انها كان عن وهم وغلط ، وانه تنبه لذلك ورجع عن غلطه، أو قال: إنه استند إلى دليل معين، وقد انكشف له خلافه قطعا، فلا يمنع من رجوعه عن غلطه وعن ما توهمه دليلا ، وقد يان له خلافه .
- 5 إنه لو لم يشترط انقراض العصر، فبتقدير أن يتذكر واحد أو جماعة منهم أو كلهم حديثا عن رسول الله على خلاف إجماعهم، فأن جاز رجوعهم إليه كأن الاجماع الأول خطأ وإن لم يجز رجوعهم كأن استمرازهم على الحكم الذي أجمعوا عليه مع ظهور دليل يناقضه خطأ أيضا وليس جناك مفر من الوقوع في أحد الخطأين إلا باشتراط انقراض العصر.

والمعتمد من هذا الخلاف هو المذهب الأول الذي يمنع من اشتراط انقراض الغصر، لأن الأمة إذا اتفقت في عضر من الأعصر على حكم من الأحكام، فهم كل الأمة بالنسبة إلى الحادثة التي وقع الاجماع على حكمها، وتجب عصمتها من الخطأ في ذلك الحكم على ما سبق تحريره في مسألة كون الاجماع حجة، بناء على النصوص المطلقة التي لم يرد فيها اشتراط انقراض العصر في إجماع الأمة على أي حكم من الأحكام، لأن اتفاقها \_ ولو في لحظة \_ ينعقد به الاجماع قطعا، ولا يجوز الرجوع بعده .

أما شبه المخالفين ، فقد ردت بما ياتى:

I \_\_ أما الآية ، فقد رد الاجتجاج بها بأن شهادتهم على الناس لا تمنع من شهادتهم على الناس لا تمنع من شهادتهم على أنفسهم، إذ لو اشترط فني شهادتهم أن تكون على الناس خاصة لاقتضبي أنه لو لم يكن هناك مخالف أصلا لما تحقق الاجماع وذلك باطل، وأيضا فان شبهادتهم على الناس إنما تكون يوم القيامة بابلاغ الرسل إليهم رسائلهم، فيكون الاستدلال بالآية خارجا عن الموضوع .

2 \_\_ وأما ما روى عن على، فقد رد بأنه لا يدل على انعقاد الاجماع بدليل أنه قال: رأيى ورأى عمر، ولم يقل رأيى ورأى الأمة، و قول أبى عبيدة لا يدل على انعقاد الاجماع، لأن الجماعة غير الاجماع، إذ الجماعة بعض الأمة لا جميعها، يدليل أن يعض الصحابة خالف في ذلك، فقد نقل أن جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في زمان عمر، ومع مخالقت فلا إجماع.

3 \_\_واما شبهة الرجوع عن الاجماع الذي كان عن اجتهاد وظن، فان المجتهد يجوز له الرجوع، لأن ما له الرجوع عن رأيه الفردي قبل العقاد الاجماع، أما بعد انعقاده فلا يجوز له الرجوع، لأن ما وافق فيه رأيه رأى الأمة لا يجوز الخطأ فيه، و يجب أن يكون حقا، والرجوع عن الحق ممنوع. وافق فيه رأيه رأيه المنهة الغلط أو تبين دليل آخر، فقد ردت بأن الغلط الحقيقي إنما هو

فى الانفراد عن الأمة؛ أما موافقة الأمة ، فلا تحتمل الخطأ قطعا للنصوص المتقدمة، وكلا يقال في مسألة تبين الدليل ، لأن موافقة الأمة تدل على أن الحق هو ما أجمعت عليه، وأن كان المخالف مخطئا في طريق الاستدلال .

5 \_\_ وأما شبهة افتراض تذكر واحد أو جماعة منهم أو كلهم حديثا عن رسول الله، فقد ردت بأن ذلك فرض محال، لأن عصمة الأمة عن الاجماع على خلاف الخبر تأباه . فيتعين إما عدم صحة الخبر المخالف، واما عصمة الراوى عن النسيان إلى أن يتم انعقاد الاجماع ، وعلى هذا مبنى الحكم أيضا فيما يدعى من إمكان اطلاع التابعين على خبر مخالف للاجماع السابق فان ذلك محال لمنافاته العصمة المشهود بها للأمة .

المسألة الرابعة: فيما إذا اختلف المجتهدون في عصر من الأعصر في حكم مسألة من المسائل على قولين، ثم اتفقوا على أحد القو لين: ويفصل في ذلك بين ما إذا اتفقوا قبل استقرار الخلاف أو بعده.

أما إذا اتفقوا على أحد القولين قبل أن يستقر خلافهم بأن قصر الزمان الذي بين الاختلاف والاتفاق، ففي هذه الحالة يجوز اتفاقهم على أحد القولين، وحتى إذا مات جميسح المختلفين ونشأ غيرهم من بعدهم، فانه يجوز للناشئين أن يتفقوا على أحد القولين لصدق تعريف الاجماع على كل من هذين الاتفاقين، لأنه يجوز أن يظهر مستند جلى يجمعون عليه ما دام اختلافهم لم يستقر، والدليل على جواز الاتفاق على أحد القولين بعد الاختلاف الغير المستقر، أن الصحابة رضى الله عنهم قد أجمعوا على دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم الذي لم يستقر.

وأما إذا اتفقوا على أحد القولين بعد استقرار الخلاف، ففى هذه الحالة يفصل فى المسألة أيضا بين ما إذا وقع الاتفاق بين نفس أهل العصر المختلفين، وبين غيرهم ممن نشأوا بعدهم .

ففى حالة ما إذا وقع الاتفاق من المختلفين فى عصر على أحد القولين، فقد اختلف فيها الأصوليون، فالذين اعتبروا انقراض العصر شرطا فى الاجماع ، كالامام الرازى قطعوا بعواد الاتفاق مطلقا بعد استقرار الخلاف، والذين لم يشترطوا انقراض العصر قد اختلفوا ، فمنهم من جوزه إذا كان مستند خلافهم دليلا ظنيا كالقياس والاجتهاد بخلاف ما اذا كان مستند خلافهم دليلا قطعيا، فلا يجوز حذرا من إلغاء القاطع، ومنهم من منع ذلك مطلقا، ولم يجوز المقالين .

والمختار من هذا المخلاف هو المنع مطلقا من اتفاقهم على أحد القولين بعد استقرار خلافهم، والدليل على ذلك أن اتفاق الأمة على حكم من الأحكام ولو فى لحظة واحدة يكون حجة قاطعة مانعة من مخالفته، سبواء استندوا فى اتفاقهم إلى دليل ظنى أو قطعى، لأن الأمة إذا استقر خلافهم فى مسألة على قولين ، فذلك إجماع منهم على تجويز الأخذ بأى واحد من القولين، مع أنهم معصومون من الخطأ فيما أجمعوا عليه، بناء على الأدلة السمعية المتقدمة، فلو أجمعوا بعد استقرار خلافهم على أحد القولين على وجه يمنع المجتهد من المصير إلى القول الآخر فلابد أن يكون أحد الاجماعين خطأ، ولا مفر من تخطئة أحد الاجماعين القاطعين وهو محال، وإذا ثبت أن الاجماع على أحد القولين بعد استقرار المخلاف، يفضى إلى أمر ممتنع فيكون ممتنعا قطعا .

وفي حالة ما إذا وقع الاتفاق على أحد القولين ممن نشأوا بعد استقرار الخلاف بأن ما توا ونشأ غيرهم فقد وقع فيها الخلاف بين الأصوليين على مذهبين:

المذهب الأول لأبى بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل وأبي الحسن الأشعري وإمام الحرمين والغزالي وغيرهم، قالوا: يمنع الاتفاق على أحد القولين .

المذهب الثاني لكثير من أصحاب الشافعي وأبي حنيقة والمعتزلة، قالوا: يجوز الاتفاق ممن نشأوا بعد استقرار الخلاف ممن تقدموا وماتوا.

والمعتمد الأصح من هذا الخلاف هو المنع لما تقدم في الصورة قبلها من أن الأمة إذا اختلفت على قولين واستقر خلافهم في ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد، فقد انهقا وإجماعهم على تسويغ الأخذ بكل من القولين، وهم معصومون من الخطأ فيما أجمعوا عليه للأدلة السمعية المتقدمة، فلو أجمع من بعدهم على أحد القولين بعد استقرار الخلاف لأدى ذلك إلى امتناع الأخذ بالقول الآخر مع أن الأمة مجمعة في العصر الأول على جواز الأخذ بأى واحد من القولين، وذلك تناقض ، وأيضا فانه يلزمه تخطئة أحد الاجماعين القاطعين، وكل ذلك محال بديهي البطلان .

وجميع ما أورده المعارضون من الشبه والأدلة، فهي مردودة، بما تقدم من الأدلسة والنصوص الصريحة التي لا تقبل الرد ولا التأويل .

المسألة الخامسة: في الاجماع السكوتي: الاجماع ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول ، الإجماع الحقيقى الصريح، الذي يتفق فيه كل المجتهدين على حكسم مسألة من المسائل، بالقول أو الفعل أو الترك ، والى هذا القسم ينصرف لفظ الإجماع عند الاطلاق، لأن المجتهدين أجمعوا حقيقة على الحكم، وهذا الاجماع قطعى ،

القسم الثانى، الاجماع الفير الحقيقى: وهو الاجماع السكوتى، بأن يقول فرد أو بعض أفراد من المجتهدين قولا، أو يقمل فعلا مع سكوت الباقين فى مسالة اجتهادية تكليفية، لأن المسألة إذا لم تكن اجتهادية بل قطعية، فأن أفتى بعضهم بخلاف المعلوم فيها وسكت الباقون، فأن سكوتهم لا يعتبر دليلاعلى الموافقة، أو إذا لم تكن تكليفية نحو عمار أفضل من حذيفة أو العكس، فالسكوت عنها لا يدل على شيء، وهذا الاجماع ظنى ويتنوع الى توعين:

النوع الأول أن يقول بعض المجتهدين قولا أو يفعل فعلا، وينتشسر ذلك بين المجتهدين ويعلمونه ثم يسكتون عنه من غير إبداء المعارضة عليه، ولا ظهور علامة السرضى أو السخط مع مضى مهلة النظر عادة، وبالانتشار والعلم يتميز هذا النوع عن النوع الذي بعده، ثم إن ظهرت منهم علامة الرضى فانه يكون إجماعا قطعا، أو علامة السخط فلا يكون إجماعا قطعا،

النوع الثانى أن يقول قولا أو يفعل فعلا، إلا أن ما قاله أو فعله لم ينتشر بين المجتهدين من أهل عصره، وبدون أن يعرف له مخالف بينهم .

أما النوع الأول، فهو الذي تتحقق فيه صورة الاجماع السكوتي، لانتشار القول أو الفعل واشتهارهما بين المجتهدين في العصر من غير أن تقوم معارضة أو يظهر إنكار، وقد جرى فيه خلاف على مذاهب:

السكوتى لايعتبر إجماعا ولا حجة، أخذا من قول الإمام الشافعى: لاينسب الى ساكت قـول .

2 \_\_ لأحمد بن حنبل وأكثر أصحاب أبى حنيفة وبعض أصحاب الشافعي، قالوا: إن الاجماع السكوتي، هو إجماع وحجة، واحتجوا لذلك بأن سكوت المجتهدين في مثل ذلك، يغلب على الظن أنهم موافقون على ذلك الحكم، إذ العادة تمنع من تواطنهم على السكوت.

3 ــ لأبى على الجبائى، قال: إن الاجماع السكوتى يعتبر إجماعا وحجة، لكن بعد انقراض أهل العصر القائلين والساكتين لاقبله ، واحتج لذلك بأنه قبل انقراض العصر لايؤمن من قيام المخالفة، بخلاف ما إذا انقرضوا، فيؤ من من المخالفة ، لأن السكوت ظاهر في الرضى، لاسيما مع طول المدة، وإذا كان الساكت موافقا كان سكوته إجماعا وحجة .

4 ــ لأبى هاشم، قال: إن السكوت حجة وليس باجماع، واحتج لذلك بأنه يفيد الظن، والظن حجة، كما فى خبر الواحد والقياس، وأيضا فان العلماء لايزالون يتمسكون فى كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفا، فدل ذلك على جواز الأخذ بقول البعض وسكوت الباقين، وأما كونه ليس باجماع فلاحتمال أن يكون السكوت لفير الموافقة، بل لعذر من الأعذار.

5 ـــ لأبى على بن أبى هريرة من أصحاب الشافعي قال: إن القول يفصل فيه بين كونه حكما أو فتيا، فان كان حكما من حاكم لم يكن إجماعا، وإن كان فتيا عالم كان اجماعاً .

والفرق فى ذلك أن الحاكم قد يطلع من أمور رعيته على ما لايطلع عليه غيره مما يقتضى عدم سماع دعواه، لأمر باطن يعلمه، بخلاب الفتيا فان المفتى انما يعتمد فيها على المدارك الشرعية المقررة والمعلومة عند غيره، فاذا رآه خالفها اعترضه ونبهه عليها.

وهناك أقوال أخرى تفصل تفاصيل مختلفة فقد قيل، إنه حجة أذا كان حكما لصدوره عادة بعد البحث والتحقيق، بخلاف الفتيا.

وقيل: إنه حجة أن وقع فيما يفوت استدراكه كاراقة دم واستباحة فرج، لأن ذلك لخطره لايسكت عنه إلا من رضى به بخلاف غيره.

وقيل: إنه حجة أن وقع في عصر الصحابة، لأنهم لقوة دينهم لايسكتون عما لايرضون به بخلاف غيرهم ، فقد يسكتون،

- وقيل حجة، ان كان الساكتون أقل من القائلين، وهذا القول مبنى على قول من يقول: إن مخالفة الأقل لاتقدح في انعقاد الاجماع.

أما المذهب الأول الذي يقول: إن الإجماع السكوتي ليس باجماع ولا حجة ، فقد احتج أصحابه بشبه كثيرة، تمنع من انعقاد الإجماع و من حجيته، حيث قالوا: إن السكوت لا يدل على الرضى لأنه كما يحتمل أن يكون للموافقة؛ كذ لك يحتمل أن يكون لكون الساكت لم يجتهد بعد، أو أنه اجتهد وتوقف في الحكم، لأنه لم يظهر له شيء، أو أنه سكت للتروى والتفكر إلى أن يتمكن من إظهار الحكم لعارض من العوارض ينتظر زواله، أو أنه لا يرى الانكار على المجتهد لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب، أو أنه سكت خوفا ومهابة، كما وقع لابن عباس الذي أنكر مسألة العول، إلا أنه لم يتجرراً على مخالفة عمر هيبة وخوفا منه، فقد روى أنه قيل له: ما منعك أن تخبر عمر بقولك في العول؟ فقال: درته، وروى أنه قال: كان عمر رضى الله عنه رجلا مهيبا. فهبته، أو لظنه أن غيره كفاه مؤنة الإنكار أو لخموله واعتقاده أن إنكراره لا يغيد، إلى غير ذلك من الاحتمالات التي تمنع من الحكم بانعقاد الاجماع .

وهذا المذهب قد صححه بعض الأصوليين، بناء على الشبه المذكورة وغيرها .

أما ابن السبكى فقد صحح القول بحجية الاجماع السكوتي، لأن أحوال الصحابة خصوصا والمجتهدين عموما وقوة إيمانهم وصلابتهم في الدين ، تمنعهم من السكوت عن الخطأ، وبذلك تبطل جميع الشبه التي استعرضها القائلون بانكاد الاجماع السكوتي ومنع حجيته .

وأما النوع الثانى وهو الذى لم ينتشر فيه القول أو الفعل بين مجتهدى العصر بأن لم يبلغهم ذلك ولم يعرف فيه مخالف، فائه و إن لم يكن من الاجماع السكوتى إلا أنه فكم حكمه وقوته، وقد جرى فيه الخلاف أيضا على مذ اهب :

I \_ للأكثرين، قالوا: إنه ليس با جماع ولا حجة، واحتجوا لذلك بأن الاجماع إنما يمكن تصوره من أهل العصر إذا علموا بالحكم وسكتوا عن الانكار، كما تقدم في النوع الأول، وحيث إنه في هذا النوع لم يبلغهم الحكم ولا علموا به، فيمتنع تصور رضاهم أو سخطهم، لعدم خطور حكم القضية ببالهم، فلا يكون إجماعا ولا حجة .

2 \_\_\_ يقول أصحابه: إنه يلحق بالإجماع السكوتي في حكمه ، لأن الظاهر وصول الحكم إلى غير القائلين، وإن لم ينتشر ولا علم، فيكون إجماعا وحجة لعدم ظهور خلاف فيه.

3 \_\_\_ للامام الرازى وغيره، قالوا بالتفصيل بين ما تعم به البلوى وغيره، فما تعم به البلوى وغيره، فما تعم به البلوى كمس الذكر في نقض الوضوء، وكالفصادة في نقض الطهارة أيضا مما من شأنه أن ينتشر ويحصل العلم به ، فانه يكون إجماعا وحجة، لأنه لابد لغير القائل به من الخوض فيه ويكون بالموافقة، لانتفاء ظهور المخالفة، و ما لا تعم به البلوى لا يكون إجماعا ولا حجة لعدم خطور القضية ببالهم، ولذهولهم عنها .

والمعتمد من هذا الخلاف هو المذهب الأول الذي عليه الأكثرون، لما تقدم من الأدلة وقد اختاره الآمدي .

أمّا ما استدل به أصحاب المدّمب الثانى فقد رد بأن قول القائل لما لم ينتشر ولم يبلغ إلى غيره، فانه يغلب على الظن أنهم غير مو افقين عليه، لذا لا يجوز إلخاقـــه بالسكوتى المنتشر، لأن الغالب فيه الموافقة، بخلاف هذا النوع.

وأما ما ذهب إليه الامام الرازي من التفصيل، فهو حسن ووجيه ، لذا جزم به بعض الأصوليين، والذي يظهر أنه هو المختار .

المسألة السادسة: فيما يثبت به الاجماع. الاجماع أصل من أصول التشريع ودليل من أدلة الأحكام، الا أن تكليف العباد بالحكم الذى تم الاجماع عليه من طرف أهل الحل والعقد، لا يصح الا إذا نقل الى المكلفين وبلغهم ما وقع الاجماع عليه، وثبت لديهم بالطرق الواجبة .

فالاجماع بعد أن تتحقق ماهيته باستجماع أركانه من مجمعين ومجمع عليه واجماعة يجب أن يبلغ إلى المكلفين وأن يثبت لديهم، وبذلك يتعلق بهم التكليف ويصيرون ملزمين بالقيام بما وقع عليه الاجماع، أما بالنسبة إلى الحاضرين في عصر الاجماع، فيسماعهم الحكم من المجمعين، وأما بالنسبة إلى من جاءوا بعد عصر الاجماع فلا سبيل لبلوغ الاجماع إليهم إلا النقل، وهو يتحصر في التواتر وخبر الآجاد،

أولا \_\_ نقل الاجماع بالتواتر، إن نقل الاجماع بالتواتر إلى من بعد العصر إلذى وقع فيه الاجماع، لا يكون إلا قطعيا وحجة يو جب على المكلفين العمل به واتباعه في أحكامه، ولا عدر لهم في ذلك لما تقدم من الأدلة.

ثانيا \_ نقل الاجماع بطريق الآحاد، وهذا قد احتلف فيه الأصوليون على مذهبين : المذهب الأول لجماعة من الشافعية وأصحاب أبى حنيفة والجنابلة، قالوا: يجوز ثبوت الاجماع بخبر الواحد، ويكون حجة واستدلوا لذلك بالنص والقياس .

أما النص، فقوله صلى الله عليه وسلم: نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر . ففظ الظاهر في الحديث عام، لأن الألف واللام فيه للاستغراق، فيكون شأملا لخبر الواحد، وظاهرا في عمومه له، لكونه ظنيا، والظن هو الاحتمال الراجح الظاهر .

وأما القياس فان خبر الواحد عن الاجماع مفيد للظن فيكون حجة كخبره عن الرسول فان خبر الواحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن كان ظنيا إلا أنه حجة معمول به إجماعا، قيس عليه خبر الواحد عن الاجماع، فيجب العمل به أيضا بمقتضى القياس، لوجوب اتباع الظن في الأحكام الشرعية العملية كالقياس، وأيضا فان الاجماع حجة شرعية ، ويصح التمسك بمظنونه، كما يصح بمقطوعه كالنص و القياس، فكما أن العمل بما ينقله الراوى من النص واجب وإن لم يحصل القطع به، فكذلك الاجماع يجب العمل به سواء كان نقله قطعيا أو ظنيا.

المذهب الثانى، لجماعة من أصحاب أبي حنيفة وبعض الشافعية، ومنهم الامام الغزالى قالوا: إن الاجماع لا يثبت بخبر الآحاد، وعليه فلا يكون حجة في الأحكام التشريعية، واستدلوا للمنح بأن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة، وخبر الواحد ظنى ولا يمكن أن يثبت قاطع بظنى ، وقد وقع الاجماع على وجوب العمل بخبر الواحد فيما زوى عن الرسول عليه الصلاة والسلام، أما نقل الاجماع عن الأمة بخبر الآحاد، فلم يرد فيه إجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به.

وأيضا فان هذا يقتضى صحة إثبات القياس فى الأصول الشرعية، مع أنه لا يجوز، وإنما يجوز القياس فى إثبات الفروع، أما الأصول فلا يجوز إثباتها من ظريق القياس، لأنه لم يثبت صحة القياس فى إثبات أصول الشريعة، ولهذا لا يجوز الاحتجاج بالظواهى فى الأصول، وإن صح الاحتجاج بها فى الفروع.

فتلخص من هذا أن الأدلة الظنية الظاهرة لا يعمل بها في الأصول، لأن الأصول إنما يعتمد فيها على الأدلة القاطعة، وأن القياس لم يثبت إجراؤه في الأصول، لا بنص ولا إجماع، وعليه فأن الاجماع لا يثبت بنقل الآحاد، لأنه دليل ظني، كما لا يجوز قياسه على ما زوى آحادا عن النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه قياس في الأصول وهو لا يجوز.

والصحيح من هذا الخلاف، ما عليه أصحاب المذهب الأول من جواز ثبوت الاجماع بخبر الآحاد وحجيته، وهو الذي صححه ابن السبكي، وجرى عليه القرافي، لأن الاجمياع

المنقول بخبر الآحاد، وإن لم يفد العلم والقطع إلا أنه يفيد الظن ، والظن معتبر في الأحكام الشرعية حيث لأيوجد دليل قاطع، كالقياس وخبر الآحاد، وأيضا فلكونه حجة فانه يصح التمسك بمظنونه كما يصح بمقطوعه كالشمص والقياس، على أن الدليل الظنى المنقول آحادا كالسنة إذا كان موجبا للعمل، فالإجماع لكونه قطعيا إذا نقل آحادا أولى بالعمل به ،

أما مذهب المانعين فهو الذي استظهره الغزالي بناء على الحجج المتقدمة، فقد قال: إنما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالصحابة وإجماعهم عليه، وذلك فيما روى عن الرسول.

أما ما روى عن الأيمة من اتفاق وإجماع، فلم يثبت فيه نقل ولا اجماع، وأو ثبت، لكان ذلك بالقياس، ولم يثبت صحة القياس في إثبات أصول الشريعة، وهو الأظهر، ثم قال، ولسنا تقطع ببطلان مذهب من يتمسك به في حق العمل خاصة .

المسالة السابعة: في إجماع أهل المدينة، وأهل الحرمين والمصرين، وأهل البيت النبوى والخلفاء الاربعة والشيخين؛ أبي بكر وعمر .

الذى عليه الجمهور من العلماء أن الاجماع لا يختص ببلد محصور، ولا بأشخاص معينين، فاتفاق أهل المدينة وحدهم لا يعتبر إجماعا، واتفاق أهل الحرمين، مكة والمدينة، وأهل المرين: الكوفة والبصرة لا يعتبر إجماعا، واتفاق أهل البيت النبوى، لا يعتبر إجماعا، واتفاق الخلفاء الأربعة لا يعتبر إجماعا، وكذا اتفاق الشيخين لا يعتبر إجماعا، فلا يحتبح بواحد من تلك الاجماعات على الأحكام الشرعية، لأن اتفاق أهل المدينة وحدهم، أو أهل الحرمين أو المصرين، او اهل البيت النبوى، أو الخلفاء الأربعة، أو الشيخين، إن هو إلا اتفاق بعض الأمة، والاجماع انما ينعقد باتفاق جميع الأمة وجميع المومنين.

وقد خالف شذوذ في جميع ما تقدم حيث اعتبروا تلك الاتفاقات إجماعا على التفصيل الآتي :

أولا ـــ اتفاق أهل المدينة، فقد ذهب الامام مالك رضى الله عنه إلى أن اتفاقهم الذي اشتهر عنهم وجرى عليه عملهم وتوار ثوه خلفا عن سلف وكابرا عن كابر ، يعتبر إجماعا ويحتج به في الأحكام: ثم إن أصحاب الامام قد اختلفوا في مراده:

فمنهم من قال: إنه أراد بذلك ترجيح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم. ومنهم من قال: إنه أراد بذلك أن إجماعهم أولى من إجماع غيرهم، ولاتمنع مخالفته، ومنهم من قال: إنه أراد بذلك إجماع أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام. واحتجوا لذلك بالنقل والعقل:

أما النقل فقوله صلى الله عليه وسلم: إن المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد، وفى رواية: إنما المدينة كالكير تنفى خبثها وينصع طيبها، والخطأ حبث، فيجب بمقتضى الحديث انتفاؤه عن أهل المدينة، فمتى اثفقوا على حكم إلا وكان الحق فى جانبهم ووجب على غيرهم اتباعهم، وقال عليه الصلاة والسلام: إن الاسلام ليأرز إلى المدينة، كما تأرز الحية الى جحرها، لأن المدينة معقل التشريع ومنبعه، وكل ما يتفق عليه أهلها هو الحق الذى يجب اتباعه،

وأما العقل فأن المدينة دار هجرة الرسول وموضع قبره ومهبط الوحى ومستقر الاسلام ومجمع الصحابة، إلى أن أهلها شاهدوا التنزيل، وسمعوا التأويل، وهم أعرف الناس بأجوال الرسول، حيث لازموه في حضره وإقامته، وفي أسفاره وغزواته، وفي غدوه ورواحه، لذلك كله لا يخرج الحق عنهم، وأيضا فأن رواية أهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم إذا عارضتها، فيجب أن يكون إجماعهم حجة على غيرهم.

وقد رد احتجاجهم بما ياتي :

أما النقل فقد رد الاحتجاج به بأن الخطأ ليس من الخبث ، بدليل أن من اجتهب وأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله اجر واحد، وأيضا فإن حمل الخبث في الحديث على الحطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها قطعا، لانتفاء عصمتهم، حتى قال إمام الحرمين: لو اطلع مطلع على ما يجرى بين لابتها من المخازى، لقضى العجب، على أن خلوص المدينة من الخبث ليس فيه ما يدل على أن من كان خارجا عنها لايكون خالصا من الخبث، ولا على أن إجماع أهل المدينة دون غيرهم يكون حجة عليهم.

وإنما خصصت المدينة بالذكر في الحديث، إظهارا لشرفها، وإبانة لخطرها وعظهم شانها تمييزا لها عن غيرها، لما اختصت به من المزايا والفطائل التي لاتوجد في غيرها، وبهذا يرد على الاحتجاج بالحديث الثاني .

وأما العقل فقد رد بأن اشتمال المدينة على صفعات موجبة لفظها وخطرها لا يدل على التفاء الفضيلة عن غيرها، ولا على صحة الاحتجاج باجماع أهلها، لأن المعتبر في التشريع الما هو العلم بالأحكام الشرعية المستقاد من الاجتهاد، وهذا لادخل فيه لفضيلة البقعة وطهارتها ومزيتها، وإلا فلو اعتبر ذلك لصح أن يقال: إن إجماع أهل مكة حجة، لاختصاصها بكثير من المزايا والفضائل، كالبيت الحرام والمقام وزمز م والحجر المستلم والصفا والمروة، وغير ذلك، وهي مولد الرسول ومبعثه، ومولد إسماعيل، و منزل إبراهيم إلى غير ذلك من المزايا التي لا دلالة لها على أن إجماع أهلها وعملهم المستمر حجة على غيرهم، اذ لا قائل به .

ثم إن أهلها وإن شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل مع كونهم أعرف الناس بأحوال الرسول إلا أن ذلك لا يدل على انحصار أهل العلم ومن تقوم الحجة بقولهم من أهل الحل والعقد في المدينة، لأنها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها، لأنهم لا يزالون متفرقين في الأسفار وفي الغزوات والأمصار.

وأيضا فان مشاهدة التنزيل وسماع التأويل ليس ذلك خاصا بمن استقروا في المدينة، فان كثيرا من الصحابة ممن هم من أهل المدينة، قد انتشروا في البلاد، وتفرقوا في الأمصار بعد السماع من الرسول ، فالقول با نهم إن وجدوا في المدينة يعتبر إجماعهم حجة وان وجدوا خارجها لايعتبر اجماعهم حجة تحكم باطل، إذ لا دليل يؤيده، وأوضح من هذا أن من وجدوا في المدينة يجوز أن يخفي عليهم حديث يسمعه غيرهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، في سفر أو غروة أو في نفس المدينة ، ثم يخرج منها قبل نقله عنه، وقد حدث ذلك فعلا ، فان كثيرا من الأحاديث التي رويت عن ابن مسعود وعلى ومعاذ وأبي موسى وغيرهم ، لم يروها أهل المدينة ولا علموها، فترك تلك الأحاديث وإلغاؤها الكونها لم ترو عن أهل المدينة لخفائها عنهم وإن نقلت على غيرهم و ثبثت روايتها، إن هو إلا تحكم لا دليل عليه ،

وأما قياس هذه المسألة العلمية الاجتهادية على مسألة الرواية بتقديم اجتهاد أهل المدينة على اجتهاد غيرهم، قياسا على تقديم روايتهم على رواية غيرهم، فأنه لا يصح الاعتماد عليه، لأنه قياس مع وجود الفارق، إذ الرواية شيء والدراية شيء آخر فأني يلتقيان، وذلك مما يبطل به القياس، والفرق بينهما حاصل من وجهين:

الوجه الأول، إن الرواية يرجح فيها بكثرة الرواة بعد التسادى في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية ، بخلاف الاجتهاد فلا أثر فيه للقلة ولا للكثرة، إذ لا يجب على أخد من المجتهدين الأخذ بقول الآخر منهم.

الوجه الثاني ، إن الرواية مستندها السماع والمشاهدة لوقوع الحوادث المروية في زمان الرسول وبحضرته ، وهذا من شأن أهل المدينة أن يكونوا أعرف به، لمكان قربهم من

الرسول، وأما الاجتهاد فطريقه النظر والبحث و الاستدلال، وهذا لا أثر فيه للقرب ولا للبعد، ولا للبعد، ولا للزمان والمكان، لهذا لا يصبح قياس الاجتهاد على الرواية ، لأن الروايـــة مبناها النقــــل والمشاهدة، والاجتهاد مبناه النظر والبحث والاستدلال.

وكذا لا يصح ما ادعاه بعضهم من انعقاد إجماع أهل الحرمين: مكة والمدينة، وأهل المصرين: الكوفة والبصرة، اعتمادا منهم على كون الصحابة وأهل الحل والعقد منهم، كانسوا مجتمعين في الحرمين، ومنهما انتشروا إلى المصرين، فهم محصورون في هذه البلاد ، فيكون إجماعهم حجة ، إلا أن ذلك كله باطل لا دليل عليه، اذ لاسبيل الى اثبات حصر الصحابة في تلك البقاع فهي دعوى لا تستند الى دليل .

ثانيا \_\_ اتفاق أهل البيت النبوى ، ذهب الشيعة الامامية والزيدية الى أن اتفاق العترة النبوية يعتبر إجماعا محتجابه، وحصروا العترة في الحسن والحسين وعلى وفاطمة فأهل البيت عندهم محصورون في هؤلاء الأربعة .

واحتجوا لذلك بالكتاب والسنة والعقل.

أما الكتاب فقوله تعالى: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهر كـم تطهيرا) والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم ، و بينت السنة أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس، فقد روى أنه لما نزلت هذه الآية ، لف النبى صلى الله عليه وسلم كساءه على الحسن والحسين وفاطمة وعلى، وقال: هؤلاء أهل بيتى وخاصتى، اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا .

فالآية دلت على رفع الرجس ــ ومنه الخطأ ــ عن أهل البيت، والحديث دل على حصرهم في أولئك الأربعة رضى الله عنهم أجمعين، وحيث انتفى عنهم مطلق الرجس وجب أن ينتفى عنهم الخطأ الذي هو نوع من الرجس.

وعلى هذا فيكون اتفاقهم إجماعاً محتجابه في الأحكام، لأن الله تعالى لما نفسى عنهم الرجس وجب أن ينتفى عنهم الخطأ فيما اتفقوا عليه، وبذلك يجب اتباعهم فيما أجمعوا عليه.

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم: انى تارك فيكم الثقلين، فان تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتى، وفى رواية: إنى تا رك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتى، فقد دل الحديث على أن كتاب الله حجة ، كما دل على أن قول العترة حجة لأن العترة اذا انتفى عن كتاب الله تعالى ، يكون التمسك اذا انتفى عن كتاب الله تعالى ، يكون التمسك باجماع العترة واجبا، لأنه حيث انتفى عنهم الضلال وجب أن يثبت لهم الحق، والحق يجب اتباعه.

وأما العقل فأن أهل البيت النبوى قد اختصوا بشرف النسب، إذ هم أهل بيت الرسالة ومعدن النبوة، وهم أشد الناس قربا واتصالا بالرسول ، وأكثرهم وقوفا على أسباب التنزيل ومعرفة بأوجه التأويل، واطلاعا على أقوال الرسول وأفعاله لكثرة مخالطتهم له عليه الصلاة والسلام، ولأجل ذلك لا يفوتهم الحق ولا يخرج عنهم، والحق يجب اتباعه.

ورد ما احتج به الشبيعة لانعقاد إجماع أهل البيت بما ياتي :

أما الآية الكريمة فقد رد الاحتجاج بها من وجوه :

1 \_\_\_ أن الخطأ في الاجتهاد ليس من الرجس بدليل أن المجتهد اذا أخطأ يثاب على الجتهاده بأجر واحد .

2 \_\_ إنه لا يصبح حمل الآية على نفى الخطأ عنهم، لأنه واقع منهم قطعا، لانتفاء عصمتهم والراجس الذي نفته الآية عن أهل البيت، قيل هو العذاب، وقيل الاثم، وقيل كيل مستقدر ومستنكر.

3. \_\_\_\_ إن سياق الآية \_\_\_ أولها وآخر ها \_\_\_ يدل على أنها إنما نزلت في شأن زوجات الرسول لأن الحطاب موجه اليهن، لقصد دفع الريبة ونفي التهمة عنهن ، وللاشادة بطهارته وعفتهن اصرف الأعين عن النظر اليهن، لالنفي الخطأ عن أهل البيت في الاجتهاد، مع شمولها السائر زوجات الرسول، فقد قال الله تعالى: (يا نساء النبيء لستن كأحد من النساء إن اتقيتن، فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروف وقرن في بيوتكن بيوتكن. ولا تبزجن تبرج الجاهلية الآولى، وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا، واذكرن ما يتلي في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفا خبيرا) فقوله تعالى: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) جاء مجملا فيمن يشمله هذا اللفظ، إلا أن أول الآية وهو قوله تعالى: (واذكرن ما يتلي في بيوتكن من آيات الله والحكمة) كل ذلك يدل على أن المراد من تعالى: (واذكرن ما يتلي في بيوتكن من آيات الله والحكمة) كل ذلك يدل على أن المراد من تعالى: (واذكرن ما يتلي في بيوتكن من آيات الله والحكمة) كل ذلك يدل على أن المراد من تعالى: (واذكرن ما يتلي في بيوتكن من آيات الله والحكمة) كل ذلك يدل على أن المراد من قول البيت، زوجات الرسول، لنفي التهمة ود فع الريبة وصرف الأنظار عنهن بما ينقص من قدر بيت النبوة.

وأما حديث لف الكساء على الحسن والحسين وفاطمة وعلى، فيحتمل أن يكون لبيان الدخالهم في أهل البيت لنقى الرجس عنهم، لأن أول الآيسة وآخرها يقتضى قصرها على الزوجات، فبين النبى دخولهم في جملة أهل البيت حتى لا يتوهم خزوجهم، والقرينة على شمول الآية لهم التعبير بضمير جمع المذكر في قوله: (ليذهب عنكم الرجسس أهل البيست ويطهركم تطهيرا) لأن الجمع إذا اشتمل على مذكر ومؤنث غلب جانب التذكير.

فيكون عمل الرسبول بادارة كسائه على أولئك الأربعة مع قوله: هـــولاء أهل بيتــى وخاصتى، إنما أزاد بذلك بيان دخولهم فــى جملة أهل بيته حتى لا يتوهم خروجهم، ويؤيد هذا ما روى عن أم سلمة أنها قالت للرسيول: ألست من أهل البيت؟ قال: بلى إن شاء الله. على أن قوله عليه الصلاة والسلام: هؤلاء أهل بيتى وخاصتى لا يدل على أن الزوجات لسن من أهل البيت.

وأما الحديث فقد رد الاحتجاج به، بأنه خبر آحاد، وهو ليس بحجة عند الشيعة ، وأيضا فليس المراد بالثقلين الكتاب والعترة، بل الكتاب والسنة على ما روى أنه قال: كتاب الله وسنتى، وعلى اعتبار ما ورد في روايتهم من قوله : كتاب الله وعترتي، فيحمل على روايتهم عنه علية الصلاة والسلام، لأن روايتهم حجة ، جمعا بين الأدلة .

وأيضا فهو معارض بما روى أنه عليه الصلاة والسلام، قال: أصحابى كالنجوم بأبهم اقتديتم اهتديتم وقال: عليكم بسبتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجد، وقال فى حق عائشة: خذوا شطر دينكم عن الحميراء، وليس العمل بذلك الجديث أولى من العمل بهذه الأحاديث.

وأما ما استدلوا به من الدليل العقلى فقد رد فيما يرجع إلى اعتبار النسب بأن شرف النسب لا دخل له في الاجتهاد واستنباط الأحكام من مداركها، لأن ذلك مرجعه إلى أهلية التظر واستعمال الفكر، ومعرفة مدارك الأحكام, الشرعية، وكيفية استخراج الأحكام منها وذلك أمر لا تأثير فيه لشرف النسب، ولا لقوة القرابة .

وفيما يرجع إلى كثرة مخالطتهم للرسول ودوام اتصالهم به، فقد رد بأن ذلك لا يختص مأهل البيت ومن هم أقرب نسبا إلى الرسول، بل يشاركهم فيه غيرهم من أصحابه وخدمه الذين كانوا لا يفارقونه في حضره وإقامته، ويلا زمون ركابه في ضعنه وترحاله وفي سفر وغزواته فأهل بيته ليسوا بأكثر اتصالا به صلى الله عليه وسلم من أولئك الأصحاب والخدم ، ولأجل ذلك لا يصح القول بأن إجماع أهل البيت النبوى يكون حجة على غيرهم ممن خالفهم .

ثالثا \_\_ اتفاق الخلفاء الأربعة : أبى بكر وعمر وعثمان وعلى، فقد ذهب أبو خازم بالخاء المعجمة والزاى من الحنفية، والامام أحمد فى رواية عنه إلى أن اتفاقهم على حكم مين الأحكام يعتبر إجماعا محتجابه، وكذا اتفاق الشديخين: أبى بكر وعمر، فقد ذهب بعض الأصوليين إلى أنه إجماع محتج به أيضا .

الذين قالوا بانعقاد إبجماع الخلفاء الأربعة، احتجوا لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهد بين من بعدى، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ. النواجذ جمع ناجذ وهو آخر الأضاس، و لكل إنسان أربع نواجذ، وهو لا ينبت إلا بعد البلوغ، ولذلك يسمونه ضرس العقل، فقد أو جب الحديث اتباع سنتهم ، كما أوجب اتباع سنتهم ، ولذلك يستونه والمخالف لسنة الرسول لا يعتبر قوله ، وكذا المخالف لسنتهم ، فيلزم من وجوب اتباعهم انتفاء الخطأ عنهم، وذلك يستلزم أن يكون اتفاقهم إجماعا وحجة على من خالفهم .

واحتج الذين ذهبوا إلى القول بانعقاد إجماع الشيخين بقول الرسول عليه الصلة والسلام: اقتدوا باللذين من بعدى: أبى بكر وعمر، فقد أمر الرسول بالاقتداء بهما فيما يتفقان عليه من أقوال وأفعال، وما ذاك إلا لانتفاء الخطأ عنهما، فيجب اتباعهما، وتحرم مخالفتهما وهذا معنى كون إجماعهما حجة على من خالفهما .

ورد الاحتجاج بكل من الحديثين الوارد أولهما في إجماع الخلفاء الأربعة، وثانيهما في إجماع الشيخين بما ياتي :

أولا \_\_\_ ان المراد من الحديثين ، حث المقلدين على اتباع الخلفاء الأربية والشبيخين والاقتداء بهم، ولا دلالة للحديثين على أن إجماعهم حجة، ولا على أن أصحاب الحل والعقد من ذوى النظر والفكر وأهلية الاجتها ديجب عليهم اتباع أولئك الأيمة والرجوع الى ما يتفقون عليه، فيكون الحديثان خاصين بالمقلد الذي لا رأى له ولا أهلية.

ثانيا \_\_\_ إن الحديثين معارضان بما روى من أنه صلى الله عليه وسلم، قال: أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، وقال في حق أم المومنين عائشة رضى الله عنها: خذوا شطر دينكم عن الحميراء .

وإذا تعارض حديثان فليس العمل بأحدهما أولى من الآخس . فيبطل الاستبدلال بالحديثين على انعقاد إجماع الخلفاء الأربعة ، وكذا إجماع الشيخين .

فتحصل من جميع ما تقدم أن الاجماع لا يتعقد بالفاق أهل المدينة وحدهم، ولا بالفاق أهل المدينة وحدهم، ولا بالفاق أهل الحرمين والمصرين، ولا بالفاق أهل البيت النبوى، ولا بالفاق الخلفاء الأربعة ، ولا بالفاق الشيخين: أبى بكر وعمر ، فمجميع هذه الالفاقات لا يتعقد بها الاجماع .

وعليه، فالتحقيق الذي يجب اعتماده من الخلاف في تلك الاجماعات ما عليه الجمهور من غدم انعقادها وعدم الاحتجاج بها، لأن الاجماع لايختص ببلد محصور ولا بأشخاص معينين ، فكل ما يجرى به عمل أهل المدينة او عمل أهل الحرمين والمصرين، لايكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، لأن علماء المسلمين إذا اختلفوا في حكم لايكون عمل بعضهم حجة على بعض، إذ الاجماع إلما ينعقد اذا اتفق على الحكم جميع أهل الحل والعقد من مجتهدي الأمة ،

كما دلت عليه آية المشاقة، وهي قوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى وبتم غير سبيل المومنين، نبوله ما تولى ونطه جهنم) وكذا التحديث الشريف، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: لاتجتمع أمتى على خطأ. او على ضلالة، وأهل المدينة ليسوا كل الومنين ولا كل الأمة، وأهل الحرمين أو المصرين ليسو اكل المومنين ولا كل الأمة، لأن هذه البقاع لم تجمع كل العلماء ولا جميع أهل الحل والعقد، وأهل البيت النبوى ليسوا كل المومنين ولا كل الأمة، وكذا الشيخان، وما داموا كذلك كل الأمة والخلفاء الأربعة ليسوا كل المومنين ولا كل الأمة، وكذا الشيخان، وما داموا كذلك وأنهم بعض الأمة في جميع تلك الأحوال، فلا ينعقد إجماعهم ولا يحتج به، لأن الاجماع الذي ينعقد ويحتج به هو الذي يتفق عليه جميع مجتهدي الأمة، كما تقدم.

# الدليل الرابع من أصول التشريع ـ القياس

Etwar March

تمهيد: قد تقدم أن القياس ياتي في الدرجة والقوة والاعتبار، بعد الكتاب والسنة والاجماع لأنها أصل له، وهو متفرع عنها، والفرع لايقوى قوة الأصل كما هو مقرر، فلولا تلك الأصول الثلاثة لما تحقق للقياس وجود أصلا، لذا لايصار إليه إلا عند فقدها، وأيفا فقد نازع فيه كثير من الأصوليين وأنكروا دلالته على الأحكام التشريعية .

ومع هذا فان للقياس مزايا اختص بها الاتوجد في أصوله التي هي الكتاب والسنة والاجماع، ذلك أن القياس منه يتشعب الفقه، وبه تعرف أساليب الشريعة ويوقف على أسرارها ودقائق حكميها، فهو المرشد الي علل الأحكام، والوسيلة الى الاحاطئة بمقاصد الشريعة في جلب المصالح ودفع المفاسد من التشريع، تفضلا منه تعالى وإحسانا بعباده.

والقياس هو الأصل الذي يهتم بتقاصيل أحكام جميع الحوادث من غير جد ولا حص الدوادث التي يتوقع تجددها لانهاية لها ولا غاية، وهي قطعا لاتخاو من حكم الله تمالى ، والقياس هو الذي يتولى كشف الغطاء عن أحكامها ما حدث منها وما سيحدث ويتجهد في المستقبل، لأن نصوص الكتاب والسنة محصورة، و مقصورة، ومواقع الاجاع معدودة، بخلاف القياس فانه لبنائه على المصالح والمفاسد وعلل الأجكام ، فإن فوائده لاتتناهي ولا تنحصر ، ما تجهدت الحوادث وتتابعت الوقائع، فهو صالح لكل زمان ومكان، ولكل بيئة ومجتمع، ولكل دولة وأمة.

والقياس هو الذي يعتنى باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة والاجماع للقفايسا المتجددة التي لاتنطبق عليها نصوص الكتاب والسنة والاجماع، ولهذا كانت الحاجة إلى القياس لاتنحصر ولا تنقطع، ولئن سد باب الاجتهاد، وا نقضى زمان الاستنباط \_ على ما في ذلك من الخلاف \_ إلا أن المفتى على منعب إمام معين اذا لم يجد للحادثة التي قد تتجدد نصا لامامه أو لأحد أتباعه، وكان من أهل النظر والفكر ، فانه يجب عليه أن يبحث عن نظائرها في ذلك المذهب، ثم يلحقها بها ويحكم فيها بحكم الأصل، وذلك هو القياس، وقد يحدث مثل ذلك للقاضى نفسه إذا كان من أهل النظر، فيحكم في الواقعة التي تحدث له بحكم مثيلاتها من القفايا المنصوصة التي ترتبط بها من حيث العلة والحكمة .

هذا كله يعطى صورة مصغرة عن خطر القياس وأهميته وعظم شأله في التشريع رغم أنه متفرع عن الكتاب والسنة والإجماع، إلا أن انتماء إلى هذه الأصول الثلاثة من حيث النظر الى المصلحة والحكمة التي وردت فيها صراحة أو ضنا، ذلك ما أكسب القياس هذه الأهمية، وجعله غير محصور الغاية، ولا محدود النهاية وصالحا لكل زمان ومكان إلى قيام الساعة :

## ماحث خاصة بالقياس:

المبحث الأول، ويشتمل على ما ياتي : تعريف القياس -- مناطه - حكمه .

أولا - تعريف القياس: أما في اللغة فهو مصدر قاس، يقال قاس الشيء بغيره وعليه قيسا وقياسا بمعنى قدره، فمعناه تقدير الشيء بغيره وعلى غيره، ويقال قاس الطبيب الجرح الذاقدر عرضها، فهو قائس، ويقال قاس الثوب بالذراع، والنعل بالنعل، والأرض بالقصبة إذا قدرها بها، وتقدير الشيء بالشيء أو على الشيء يستلزم مساواته له في المقدار، وعلى هذا فاطلاق القياس على المساواة بين الشيئين يكون مجازا لغويا من إطلاق اسم الملزوم على اللازم، لأن تقدير الشيء بآخر يستلزم مساواته له .

وهناك مذهب ثان يقول: إن القياس وضع لكل من التقدير والمساواة، فهو مشترك لفظى بينهما، اذ يقال: فلان لايقاس بفلان بمعنى لايساويه .

ومن المقرر أن اللفظ إذا دار بين كو نه حقيقة ومجازا أو مشتركا، فانه يرجح جانب الحقيقة والمجاز، لأنه أولى من الاشتراك، وعليه فالأرجح هو المذهب الأول .

وهناك مذهب ثالث يقول: إن القياس، وإن كان في الأصل معناه التقدير ، إلا أن العرف نقله إلى المساواة بين الشيئين، فهو حقيقة عرفية في المساواة .

وباعتبار معنى المساواة للقياس مجازا أو عرفا قد اصطلح الأصرليون على قصره على مساواة خاصة، وهي التي تتحقق في إلحاق حادثة مجهولة الحكم بأخرى معلومة الحكم في حكمها، لاشتراكهما في العلة القاضية بالجمع بينهما في الحكم، فهذا وجه مناسبة تسمية ذلك الالحاق أو تلك المساواة قياسا في اصطلاح علماء أصول الفقه .

وأما في اصطلاح الأصوليين فقد أنكر بعضهم تحديده وقال: إن القياس لا يمكن أن يحد لاشتماله على أمور مختلفة متباينة، فالحكم قديمومتعلقه من الأصل والفرع حادثان، وعلى هذا فكل ما يقال فيه من التعاريف، فهي رسوم لا حدود ، والجمهور على أنه يجوز حده غير أن الذين قالوا بامكان حده، قد عرفوه بتعاريف متعددة بعضها متقارب، وبعضها مختلف متباعد، الا أن غالبها قد انتقد .

وأحسن التعاريف التي قيلت في حدالقياس هي :

أولا \_\_ قول صاحب المنهاج: القياس هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر الاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت .

ثانياً \_ قول ابن السبكى: هو حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل.

ثالثا \_\_\_ قول الآمدى؛ إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل .

وما قاله البيضاوي في منهاجه، وابن السبكي في جمع الجوامع، متقاربان، لأن الاثبات والحمل معناهما واحد، فاثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم، هو حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه. وهما يتضمنان معنى الاستواء بين الفرع والأصل في المعلق كما عبر به الآمدي .

وحاصل هذه التعاريف أن القياس هو حمل أحد المعلومين على الآخر في حكمه الاستراكهما في العلة المنصوصة أو المستنبطة ، وذلك بالحاق مجهول الحكم بمعلوم الحكم حيث يعطى للأول مثل حكم الثاني .

وبذلك تكون هذه التعاريف متضمنة لجميع أركان القياس التي هي الأصل المقيس عليه، والفرع المقيس، والحكم الذي وقع تشريكه بين الأصل والفرع ، والعلة الجامعة بين الأصل والفرع لوجودها فيهما معا والمقتضية للتشريك بينهما في الحكم ، فهي العمدة في القياس لأنها هي التي تربط بين الحكم ومحله في الصورة التي عليم حكمها ، وهي التي بواستطها يسري الحكم أيضا إلى القضية التي جهل حكمها، فيعطى لها مثل حكم الأولى، فهي الوسيلة إلى إلحاق قضية بأخرى في حكمها .

إذاً فالعلة هي الممانة في القياس ، وهي قطب رحاه، لهذا قال بعضهم: القياس هو التعليل ، بمعنى تبيين العلة في الأصل لاثبات الحكم في الفرع، إلا أن حكم الأصل يعتبن ركن القياس، أما حكم الفرع، فهو نتيجة القياس وثمرته، فلا يعد من الأركان .

ونظرا إلى أن العله هي مناط الحكم، و بواسطتها تعلق الحكم بالأصل المقيس عليه ، ثم بواسطتها سرى الحكم إلى الفرع المقيس، فان العلم بوجود العلة في الحادثة المقيس عليها، وفي الحادثة المتجددة، عليه مدار الاجتهاد، فهو اجتهاد في وجود مناط الحكم الذي أضاف الشارع الحكم اليه ، وجعله علامة عليه .

#### ثانيا ـ مناط الحكم في القياس.

المناط لغة اسم مكان من أناط الشبىء بالشبىء إذا علقه عليه، ويقال ناطه إذا علقه، واسم المكان منه مناط، وحيث إن الشارع قد أناط الحكم بالعلة وربطه بها، فهى مناطه .

المناط عند الأصوليين ما علق عليه الحكم وربط به وأضيف إنيه .

والنظر والاجتهاد في المناط ياتي على ثلاثة أوجه؛ إما في تحقيقه، وإما في تنقيحه، واما في تخريجه .

الوجه الأول تحقيق المناط، إذا ورد من الشارع نص بحكم معلق على محل، أو علم ذلك بالاجماع أو القياس فيجب أن يعتبر ذلك كليا تندرج تحته عدة صور وجزئيات ، والوصول إلى معرفة مناط الحكم في تلك الصور والجزئيات هو الذي يدعى تحقيق المناط ، ويجرى فيه الاجتهاد، فتحقيق المناط هو النظر في اثبات وجود العالة في احدى الصور بعد معرفة العلة في نفسها بمقتضي النص أو الاجماع أو القياس، فالسارق مثلًا حكمه القطع، وعلة الحكم هي السرقة، وذلك معلوم من قوله تعالى: ﴿ وَالْسَارَقُ وَالْسَارَقُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهُمُ ۗ ﴾ أما النباش، وهو الذي ينبش القبور ويأخذ أكفان الموتى، فينظر فيه بالاجتهاد لاثبات صفــــة السرقة فيه، وهي أخذ المال خفية من حسرر مثله ، فيطبق عليه حكم السارق وهو القطع ، وكذا من قتل حمار الوحش، يجب عليه مثل ما قتل من النعم ، فوجوب الجزاء هو الحكمم والمثلية هي مناطه، وذلك معلوم بالنص، وإنما يجري الاجتهاد في كون الواجب الذي تتجقق فيه المثالية التي هي مناط الحكم هو البقرة المعينة ، واتلاف فرس مثلاً، يجب فيه على المتلف ضمان مِثُلُ قيمته، فوجوب الضَّمَانِ هُو الحُكُم، والمثلية هِي المناط، وكون مائة درهم في القضية الخاصة هي مثل القيمة، إنها يعرف بالاجتهاد أنها مناط الحكم، واستقبال القبلة واجب بالنص، ولكن هذه الجهة الخاصة، إنما تعام بالاجتهاد والأمارات الموجبة للظن عند تعذر البقين، فالجكم هو وجوب استقبال القبلة ، وإنبات استقبال القبلة في الجهة الخاصة، ذلك ما يراد بتحقيق المناط، وكذا الخمر محرمة بالنص للاسكار، وذلك معلوم بالاستنباط، وإثبات وجود الاسكار في التبيذ هو تحقيق المناط، وكذا يجب للقريب القدر الكافي من النفقة، فالحكم هو وجوب النَّفقة، والكفاية هي مناطه، وذلك معلوم بالنص، وكون الرطل مثلًا فيه كفاية للشخص المعينُ حتى يتحقق فيه المناط، ذلك ما لا يدرك إلا بالنظر والاجتهاد إلى غير ذلك .

وتحقيق المناط، لا خلاف في صحة الاحتجاج به بين الأيمة ، اذ هـو ضرورة كل شريعة لأنه لا يمكن التنصيص على كل جزئية بخصوصها وعلى كل حادثة بعينها، بل ذلك محال بعد انقطاع الوحى .

الوجه الثاني، تنقيح المناط. قد يرد من الشارع حكم معلق على وصف وتتصل به عدة أوصاف لا مدخل لها في العلية، وهنا اختلف الايمة في طريقة التنقيح .

فذهب الامامان: مالك وأبو حنيفة إلى الغاء خصوص الصفة مع ربط الحكم بأعم منها . وذهب الامام الشافعي إلى ربط الحكم بالعلة الظاهرة وإلغاء ما عداها من الصفات التي تتصل بالمحل عن الاعتبار، وكل ذلك بالاجتهاد .

مثال ذلك، ما ورد فى الصحيحين: فقد روى أن أعرابيا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، يضرب صدره، وينتف شعره، فقال: هلكت وأهلكت واقعت أهلى فى شهر رمضان، فأوجب الرسول عليه الكفارة.

أما مالك وابو حنيفة فقد ألغيا عن الاعتبار خصوص الوقاع، واعتبرا العلة في وجوب الكفارة هي الأمر المسترك بين الوقاع وغيره كالاكل والشرب، وذلك هو هتك حومة رمضان.

وأما الشافعي فقد ألغي عن الاعتبار جميع ما لايصلح للتعليل من الصفات التي تتصل بالمحل من كونه أعرابيا وضربه صدره، ونتفه شعره ، وكونه واقع أهله في رمضان وفي خصوص ذلك الرمضان أو في يوم منه ، فذلك كله لا تأثير له في الحكم، فيلحق به غيره ، لقوله صلى الله عليه وسلم: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، وللاجماع على أن التكليف يعم الأشخاص فيدخل في ذلك الأعرابي الآخر والأعجمي والتركي وغيرهم، ومن لم يضرب صدره، ولانتف شعره، ومن واقع غير أهله بزني، ومن واقع في غير ذلك الرمضان، وفي غير ذلك الرمضان، وفي غير ذلك اليوم من ذلك الرمضان، وهكذا أناط الشافعي الحكم بالوقاع المجرد في نهار رمضان عمدا مع شرط التكليف، وجعله وحده علة الحكم بالكفارة على المواقع ، وعليه فلا كفارة على من أكل أو شرب في رمضان لهدم تحقق العلة وهي الوقاع .

هذا هو تنقيح المناط بالتفسيرين : الأول والثاني، والتنقيح بهذا المعنى الذى هو لغة اصلاح الشيء وجعله خالصا مما يرتبط به مما ليس بصالح، أنسب بالمعنى الذى فسر به الامام الشافعي تنقيح المناط، لأن التنقيح تصفية الشيء من الرواسب التي تتصل به مما ليس بصالح .

وهـ أنا المناط يقس به أكثر منكس القياس ويعتبرونه حجة .

الوجه الثالث، تخريج المنساط: وتخريج المناط يتحقق فيما حكم فيه الشرع يحكم وأسنده إلى محل، بأن يذكر الحكم ومحله من غير أن يذكر مناط الحكم وعلته، فكل من الحكم ومحلة يكونان معلومين بالنص أو الاجماع، ولكن العلة تكون مجهولة فيجرى الاجتهاد والاستنباط في استخراجها وإثباتها، مثلا ورد النص من الشارع بتحريم شرب الخمر، فنص على الحكم وهو التحريم، وعلى محله وهو الخمر، ولكن مناط الحكم لايدل عليه النص، فوقع الاجتهاد في استخراجه بالاستنباط، وبذلك ثبت أن العلة في تحريم الخمر هي الاسكار والشدة المطربة فيقاس النبيذ على الخمر للعلة الجامعة بينهما، وكذا ورد النص بتحريم الربا في البر، فقد ووي أنه عليه الصلاة والسلام، نهي عن بيع البر بالبر الا مثلا بمثل يدا بيد . فعلم من النص الحكم ومحله، وجهل مناطه الذي علم بالاستنباط أنه الطعم أو الكيل أو القوت فقيس عليه الأرز والزبيب مثلا للعلة الجامعة بينهما، وفي هذا استخراج العلة من أوصاف غير مذكورة وذلك معنى تخريج المناط .

وهذا النوع من المناط دون الأول والثانى فى الرتبة والاعتبار، لهذا كثر الخلاف فى القياس المبنى على هذا النوع، فأنكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد، وجميع أهل الشيعة .

ثالثا ــ حكم القياس: ويعبرون عنه بحجية القياس، وبالتعبد بالقياس ويربدون بذلك حكم العمل بمقتضى القياس، وإن احتمل أيضا حكم بذل المجهود في الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية من طريق استخراج المناط، وإلحاق أحد المعلومين بالآخر، وذلك هـو القياس،

وحكم القياس يفصل فيه بين الأمور الدنيوية والدينية:

أما الأمور الدنيوية، فالقياس فيها حجة وهذا كالأدوية، فاذا علم أن لبعض المواد تأثيرا خاصا في بعض الأمراض باعتبار خصا ثصها، ثم فقدت تلك المادة، ووجدت مادة أخرى تشاركها في تلك الخصائص، فتقاس على المفقودة، وتستعمل لدفع ذلك المرض وازالته ، لموافقة كل منهما لمزاج المريض، ويجرى مثل ذلك في الأغذية أيضا.

وأما الأمور الدينية فقد اختلفوا في إجراء القياس فيها اختلافا كبيرا، وتفرعت فيها أقوالهم يحسب اختلاف مآخذها وتباين وجهات النظر فيها ، ويمكن ردها إلى ثلاثة مذاهب أصلية كل مذهب تفرعت عنه أقوال وآراء .

المذهب الأول للشبيعة الامامية والنظام ويعض معتزلة بغداد كيحيى الاسكافى وجعفر ابن مبشر وجعفر بن حرب وغيرهم، قالوا: إن القياس فى الأموز الشبرعية ممنوع عقلا وأوردوا لذلك شبها كثيرة أهمها:

I \_\_ إن الشارع إذا لم ينصب دليلا قاطعا على حكم من الأحكام مما لاسبيل إلى معرفته، فمن المحال أن يتعبد الله خلقه بما لم ينصب لهم دليلا عليه، لأنه من باب الرجم بالظن، وهو جهل، ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فيه ويحكموا بما لايتحققون أنه حكم الله، لأنه يجوز أن يكون مناقضا ومخالفا لحكم الله تعالى فيقعون في المحظور الممنوع.

2 \_ إن دين الله واحد ليس بمختلف، وإلجاء الخلق إلى الظنون مما يوجب اختلافهم قطعا، لأن الرأى منبع الخلاف فيكون القياس مما يبضى قطعا إلى الاختلاف بل وإلى المحال، لأنه إن اعتبر أن كل مجتهد مصيب، فانه يؤدى إلى الجمع بين الشيء ونقيضه، وهو محال، وإن اعتبر أن المصيب واحد، فيكون محالا أيضا، إذ لا وجه لترجيح أحد الظنين على الآخر، لأن الظنيات ليس فيها دليل، وإنما تعتمد على الأمارات، وهي مختلفة ، وترجع إلى ميسل المنفوس، إذ رب كلام تميل إليه نفس شخص، وهو بعينه ينفر عنه قلب آخر.

3 ـــ الله الصحابة ومن بعدهم لو لز موا العمل بما أمروا به واقتصوا عليه، ولم يتكلفوا ما كانوا في غنى عنه من إعمال الرأى والقياس، لما وقع بينهم التهارج والخلاف، وما سفكوا الدماء، لكن لما عداوا عما كلفوا به وتخيروا وتآمروا وتكلفوا القول بالرأى وجعلوا الخلاف طريقا، تورطوا فيما كان بينهم من القتال والحروب .

واستدلوا لذلك بما ورد في كتاب الله المنزل من ذم الاختلاف، فمن ذلك قوله تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) وقوله: (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقوله: (ولا تكونوا كالذين تفرقسوا وا ختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) وقدوله: (ولا تنازعوا فتفسلوا وتذهب ريحكم).

وقد ذم الصحابة الاختلاف حتى قال عمر رضى الله عنه ؛ لا تختلفوا فانكهم إن اختلفتم كان من بعدكم أشد اختلافا ، وكتب على إلى قضاته أيام خلافته: أن اقضوا كما كنتم تقضون ، فانى أكره البخلاف ، وأرجو أن اموت كما مات أصحابي .

4 \_\_\_ إن العقل يقتضى التسوية في الحكم بين المتماثلات والاختلاف في الحكم بين المختلفات والاختلاف في المحكم بين المختلفات في المختلفات في المختلفات في المحكم قد فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات في المحكم قد فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات في المحكم قد فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات في المحكم قد فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات في المحكم قد فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات في المحكم بين المحتلفات في المحكم بين الم

فمما فرق فيه بين المتمائل أنه أو جب الغسل من المنى والحيض دون البول والمذى، وأوجب غسل الثوب من بول الصبية والرش عليه فقط من بول الصبي، وأوجب قضاء الصوم على الخائض دون الصلاة، مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها، وحرم النظر إلى الحرة القبيحة المنظر، وأباح النظر إلى الأمة الحسناء، وقطع يد سارق القليل دون غاصب الكثير، وأوجب الحلد بالقذف بالزني دون القذف بالكفر، وقبل شاهدين في القتل دون الزني، وجلد قاذف الحر الفاسق، دون العبد العقيف، وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال الرحم فيهما، وجعل اسبتراء الرحم المحملة في حق الأمة، وفي الحرة المطلقة بثلاث حيضات، إلسى عير ذلك من الصور التي يقتضى القياس التسوية بينها في الحكم.

ومما جمع فيه الشارع في الحكم بين المختلفات، أنه سوى بين العمد والخطأ فسي إيجاب جزاء الصيد على من قتله عمدا أو خطأ، وسوى في إيجاب القتل بين الردة والزني، وفي إيجاب الكفارة بين قتل النفس خطأ والظهار والوطء في رمضان واليمين، وأوجب القتل على الزاني والكافر والقاتل عمدا وتارك الصلاة.

هذه الامثلة وغيرها مما يبطل اعتبار المماثلة في ثرتب الاحكام، ويوجب امتناع العمل بالقياس ، وما دام هذا منهاج الشارع في تشريع الأحكام ، فمن الجراءة الحاق المسكوث عنه بالمنطوق في حكمه .

## إبطال هذه الشبه : قد ردت هذه الشبه الأربع بما ياتي :

أما الشبهة الآولى ، فقد ردت بأنها مبنية على وجوب رعاية الصلاح والأصلح للخلق، وذلك باطل على أصول أهل البسنة، وعلى اعتبار ذلك فلا مانع من أن يكون في التعبد بالقياس مصلحة للعباد قد استأثر الله تعالى بعلمها ، فلعل الله تعالى علم أن في رد العباد إلى القياس لطفا بهم لما فيه من تحمل كلفة الاجتهاد ، وكد القلب والعقل في الاستنباط لنيل الخيرات الجزيلة ، لذا قال تعالى : (يرفع الله الذين آمنو ا منكم والذين آوتوا العلم درجات) وتجشسه القلب بالفكر، لا يتقاعد عن تجشم البدن بالعبادات .

على أن ما ذكروه منقوض بوزوة التعبد في كثير من الأحكام، فقد أقحمهم الشارع وزطة الجهل في الحكم بقبول الشناهدين مع احتمال كذبهما، وفي الاستدلال على القبلة، وتقدير المثل والكفايات في الجنايات والنفقات، وكل ذلك ظن وتخمين يتعرض فيه الخلق إلى الخطأ والزلال.

وأما الشبهة الثانية فقد ردت بأن استعمال الرأى والقياس مما أجمع عليه الصحابة ومن بعدهم، وإنكاره جهل وفسق وضلال، لقوله تعالى: (ويتبع غير سبيل المومنين نوله ماتولسى ونصله جهنم) وقول الرسول؛ لاتجتمع أمتى على شلالة؛ ومن اثنى الله ورسولة عليه م لا يجمعون على الضلال قطعا، لأن الأمة الاسلامية معصومة عن الخطأ، فلو كان الاختسلاف منموما ويحظورا على الاطلاق، لكان الصحابة مع اشتهار اختلافهم وتباين أقوالهم في المسائل الفقهية مخطئين، بل الأمة قاطبة وكل ذلك ممتنع، لذا وجب على كل مجتهد أن يعمل بها أداه إليه اجتهاده وإن خالف اجتهاد غيره، ولا يلزم من ذلك أي تناقض، لأنه لامانسح من أن يختلف الحكم بحسب الأشخاص والازمنة والأمكنة، لذا تقرر أن كل مجتهد مصيب، ولا يلزم منذلك أن تناقض مرجع، وهذا كالصلاة منه الجمع بين الشيء ونقيضه، ولا ترجيح أحد الطبين على الآخر بدون مرجع، وهذا كالصلاة مثلا، فانها واجبة في حق الطاهر دون الحائض، وكالقبلة في حق من يظنها إلى جهة خاصة، إذا اختلف مع غيره فيها، فكل واحد منهما يجب عليه أن يستقبل الجهة التي يظنها قبلة، وكذا

مجور ركوب البحر وتحريمه في حق رجلين يفلب على ظن أحدهما السلامة، وعلى ظن الآخر الهلاك، وكتصديق الراوي والشاهد وتكذيبهما في حق قاضيين أو مفتيين يظن أحدهما الهدق، والآخر الكذب، وهكذا، فالحكم في حق كهل مجتهد، ما يفلب على ظنه أنه الحق وحكم الله في القضية التي اجتهد فيها .

وأما الشبهة الثالثة فقد ردت بأن الاختلاف غير مذموم مطلقا، بدليل أنه قد وقع من الأمة قطعا، وهي معصومة من الخطأ، فكل ما ورد في القرآن الكريم وعن الصحابة من ذم الاختلاف فمحمول على غير التشريع، أما تشريع الأحكام، فالاختلاف فيه ضروري ومندوب إليه، لأنه يعتمد على الاجتهاد، وليس للمجتهد الذي توفرت فيه الأحلية أن يقلد مجتهدا آخر، فالآيات التي وردت في ذم الاختلاف، وكذا ما روى عن الصحابة في ذلك ، لاتقوم دليلا على إثبات هذه الشبهة.

أما قوله تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه آختلافا كثيرا) فان المراد به التناقض والكذب الذي يدعيه الملاحدة، أو الاختلاف في البلاغة واضطراب اللفظ الذي من شأنه أن يتطرق إلى كلام البشر في نظمه ونشره، وليس المراد به الاختسلاف في الاحكسام الشرعة.

وأما قوله تعالى: (وأن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقوله: (ولا تكوثوا كالذين تفرقوا واختلقوا من بعدما جاءهم البينات) وغير هما من الآيات التي وردي في ذم الاختلاف والنهي عنه، فهي محمولة على الاختلاف في التوحيد والإيمان بالله ورسوله، والقيام بنصرته، وكل ما يطلب فيه القطع دون الظن، والاختلاف بعد الاجماع، وممن ليست له أهلية النظر من العوام، بدليل قوله تعالى: (أن أقيموا الدين) وقوله: (من بعد ما جاءهم البينات)

وأما قوله تعالى: (ولا تتازعوا فتفشيلوا وتذهب ربحكم) فهو محمول على التخاذل في نصرة الدين، والاختلاف في الحروب، بدليل قوله تعالى: (فتفشيلوا وتذهب ربحكم)

وأما ما روى عن الصحابة رضى الله عنهم فى ذم الاختلاف فلا يصبح إطلاقه، لأنهم أول المختلفين والمجتهدين فى الأحكام الشرعية، واختلافهم واجتهادهم معلوم تواترا، لذا يجب أن يحمل كل ما ورد عنهم فى ذم الاختلاف والنهى عنه على الاختلاف فى أصول الدين أو نصرة الدين ، أو فى أمر الخلافة والامامة، أو الخلاف بعد الإجماع، أو الاختلاف على الأيمة والولاة والولاة والقضاة، أو الجتهاد.

وعلى مثل ذلك يحمل قول عمر ، أما ما كتبه على إلى قضائه، فيحمل على أنه قصد بذلك الحملولة دون حصول الانشقاق، بسبب نسبته إلى التعصب لمخالفته من سبقه، أو لأنهم استأذنوه في مخالفة إجماع الصحابة رضى الله عنهم، لظنهم أن العصر لم ينقوض بعد، فيجوز لهم الخلاف، ولكنه منعهم من ذلك وكره لهم مخالفة السابقين لأنه خلاف بعد اجماع.

وأما الشبهة الرابعة فقد ردت بأنه لا سبيل إلى إنكار اشتمال الشرع على تحكمات وتعبدات ، فأن الأحكام الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلاء كعدد الركعات، وتقبيل الحجر الأسود وغير ذلك، وقسم يعلم كونه معللا كالحجر على الصبي، فأنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه، إلا أنه لا يجوز فيه القياس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللا ، ودليل على عين العلة، ودليل على وجود العلة في الفرع فكل ما ظن فيه الجامع بين الأصل والفرع وظهرت صلاحيته للتعليل، فالعقل لا يمنع من ورود التعبد من الشارع فيه بالاتحاق .

فحيث فرق الشارع بين الصور المتماثلة المذكورة، فليس ذلك لاستجالة ورود التعبد بالقياس ، بل يمكن أن يكون ذلك لعدم صلاحية ما وقع جامعا، أو لمعارض له في الأصل أو الفسرع.

وحيث جمع الشارع بين المتخالفات في الصفات، فيمكن أن يكون ذلك لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل، أو لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل، أذ لا مانع عند اختلاف الصوري وأن أتحد الحكم، أن تعلل بعلل مختلفة لا أن الحكم ثبت في الكل بالقياس.

العرم أما ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه، إما لعدم صلاحية الجامع، أو لتحقق وجود الفارق، أو لظمور دليل على التعبد، فلا يجوز فيه القياس أصلاً وانما يجوز القياس فيما ظهر كون الحكم في الأصل معللا، وظهر الاشتراك في العلة مع انتفاء الفارق.

وعليه فالتفريق بين المتماثلات في الشرع، يجوز أن يكون لانتفاء صلاحية ما يوهم أنب جامع بينها، أو لوجود معارض مانع، والجمع بين المختلفات يجوز أن يكون لاشتراكها في العلة المعتبرة شرعا الجامعة بين الأصل والفرع.

المذهب الثاني يقول: إن التعبد بالقياس واجب عقلا ، وبه قال القفال من الشافعية وأبو الحسين البصري من المعتزلة وغيرهما، واحتجوا لذلك بالشبه الآتية :

- ت إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، مأمورون بتعميم الحكم في كل حادثة وفي جميع الصور، والصور لا نهاية لها، فلا يمكن إحاطة النصوص بجميع الحوادث والصور ، لذلك اقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس ورد العباد إليه ضرورة .
- 2 \_\_\_\_ إذا غلب على الظن أن المصلحة في العمل بالقياس، وفي اثبات العمل به لأنه أنفى للضرد ، فيجب اتباعه عقلا تحصيلا للمصلحة ودفعا للمضرة ، كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله، وإن جاز أن تكون السلامة في القعود هناك ، والهللا في القيام والانتقال .
- 3 \_\_\_ إن العلل الشرعية ومناسبتها للأحكام إنما تدرك بالعقل، فكان العقل موجبا لورود التعبد بها ، كما يوجب أحكام العلل المقلية، فيكون القياس واجبا عقلا .

هذه هي الشبه التي أوردها الذين قالوا: إن التعبد بالقياس واجب عقلا، وقد ردت بما ياتي:

أما الشبهة الأولى فقد ردت بأن الذي لا يتناهى إنها هو الجزئيات وأشخاص الحوادث التى تدخل تحت الأجناس الكلية ، أما الأجناس الكلية ، قبل مانع من أن تكون متنامية ، ويتحقق إدراج جميع الجزئيات تحت أجناسها بمقدمتين : كبرى وصغرى، كان يقال: كل مطعوم ربوى، وهذا النبات الخاص مطعوم فيكون ربويا، وكل مسكر حرام، وهذا الشراب الخاص مسكر فيكون حراما ، وكل زان مرجوم وخا لد زان فيكون مرجوما، وهكذا فالمقدمة الصغرى هي التي لا تتناهى جزئياتها، فيضطر اللجتهد إلى استعمال النظر ، ليتحقق من وجود مناط الحكم فيها، وبدلك تدخل تحت الجنس فيشملها الحكم، وهذا ليس من القياس، أما المقدمة الكلية الكبرى فإنها تشتمل على المحكم ومناطه، ومن شائها أن تكون عامة ، كأن يقول الشارع: الكلية الكبرى فإنها تشتمل على المحكم ومناطه، ومن شائها أن تكون عامة ، كأن يقول الشارع: كل مطعوم ربوى، وكل مسكر حرام، وكل زان مرجوم، وبذلك يقع الاستغناء عن القياس، فلا يجب عقلا، لأن حكم كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتا بالنص لا بالقياس وإن يجب عقلا، لأن حكم كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتا بالنص لا بالقياس وأن ذلك إنها هو من باب تحقيق مناط الحكم وليس من القياس، وعليه فلا حاجة إلى القياس.

ومن جهة أخرى فلا يسلم أن الأنبياء مكلفون بتعميم الأحكام في جميع الصور والخوادث، بل يمكن أن يقال، إنهم مكلفون بما يقدرون على تبليغه بطريق المخاطبة ، على أن ما ذكروه إلما بنوه على أصلهم من وجوب رعاية الصلاح والاصلح للخلق ، وذلك باطل على أصول أهل السنة .

وأما الشبهة الثانية فقد ردت بأنها مبنية على كون العقل موجبا للقياس وعلى وجوب رعاية الصلاح والأصلح للخلق، وذلك باطل كما تقرر في علم الكلام، وعلى اعتبار إيجاب العقل عند ظهور المصلحة في نظر العاقل، فلا يسلم ذلك مطلقا، بل إذا كان علمه تعالى متعلقا بما طنه العبد مصلحة لكن من الجائز أن يكون الله تعالى قد علم أنه لا مصلحة للمكلفين في القياس، وأنه مضربهم على خلاف مظنونهم، فلا يكون العقل موجبا للقياس، وعلى تسليم أن العقل موجب للقياس مطلقا فيمكن تقييده بما إذا لم يمكن إثبات الحكم في الفرع إلا بالقياس، أما إذا أمكن إثبات الحكم في الفرع إلا بالقياس، أما إذا أمكن إثباته بغير القياس كاثباته بطريق العموم كما تقدم في الرد على الشبهة الآولى، فلا يكون العقل موجباء للقياس.

وأما الشبهة الثالثة فقد ردت بأن قياس العلل الشرعية على العلل العقلية قياس فاسد، فهو خطا، لأنه قياس مع وجود الفارق، فأن العلل العقلية مؤثرة في معلولها بذاتها بخلاف العلل الشرعية فانها أمارات وعلامات على الأحكام، وليست بمؤثرة بتاتا، لأن منها ما لا يناسب، والمناسبة منها لا توجب الحكم لذاتها، بل يجوز أن يتخلف الحكم عنها، فيجوز أن لا يحرم المسكر، وأن لا يجب الحد بالزنى ولا بالسرقة، وهكذا سائر العلل والأسباب الشرعية، واذا كانت العلل الشرعية منها المناسب ومنها غير المناسب، والمناسب منها لا تأثير له فلا يمكن للعقل أن يحكم بأنها توجب أحكاما تستدعى وجوب إعمال القياس للتوصل الى معرفتها .

المذهب الثالث، يقول أصحابه: إن العقل لا يحكم في القياس باحالة ولا إيجاب لأنه في مظنة الجواز، واحتجوا لذلك بالأدلة الآتية:

I \_ كل عاقل يدرك أنه يحسن من الشارع أن يقول: لايقضى القاضى وهو غضان ، لأن الغضب مما يوجب الاضطراب فى الرأى والفهم، فقيسوا على الغضب كل ما من شأنه أن يؤثر خللا فى الرأى والفهم، كالجوع والعطش والاعياء المفرط وغيرها، وكذا إذا قال: حرمت عليكم شرب الخمر، وإذا غلب على ظنكم أن علة التحريم هى الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله تعالى والمفضية إلى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتغطيتها العقل، فقيسوا عليها كل ما فى معناها نبيذا أو غيره، وإذا كان هذا مما يستحسن عقلا وروده من الشارع فلا يكون ممتنعا عقلا، بل هو فى حكم الجائز، فيكون القياس جائزا.

2 \_ إن العاقل إذا صح نظره واستدلاله أمكن له التوصل بالأمارات المعلومة إلى المعدلولات المجهولة، فمن يرى جدارا منشقا مائلا حكم بسقوطه وانهياره، ومن رآى غيما رطبا وهواء باردا حكم بنزول المطر، ومن رآى انسانا خارجا من بيت فيه قتيل وبيده سكين مخضبة بالدم حكم بكونه قاتلا، وهكذا، فالعاقل إذا رآى الشارع قد اثبت حكما في صورة من الصور وأدرك المعنى الذي يصلح أن يكون منا طا للحكم وعلامة على اثباته في تلك الصورة من غير أن يظهر له ما يبطله بعد البحث التام والتحري والنظر، فانه يغلب على ظنه أن الحكم إنما ثبت في تلك الصورة أذلك المعنى، فاذا وجد ذلك الوصف في صورة أخرى غير الصورة ألمسخصة الوارد فيها النص ولم يظهر له ما يعارضه فانه يغلب على ظنه ثبوت حكم الشارع في تلك الصورة أيضا، ومهما غلب على ظنه حكم الله في تلك الصورة فمخالفته تكون سببا في إنزال العقاب، وبذلك يتبين أنه يجوز لدى العقال التعبد بالقياس لما فيه من ترجيح فعل ظن أنه مصلحة مع دفع ما فيه من مفسدة .

3 \_\_\_ إن التعبد بالقياس يحقق مصلحة لا تحصل بدونه، وهى ثواب المجتهد على المجتهد على المجتهد على المجتهد وكده، وإعمال فكره بالبحث في استخراج علة الحكم المنصوص عليه، لتعديته إلى محل آخو، فقد قال عليه الصلاة والسلام: ثوابك على قدر نصبك، فلعل الله تعالى قد رد عباده إلى القياس لطفا بهم ليتحملوا كلفة الاجتهاد وكد القلب والعقل في الاستنباط، ولينالوا الخيرات

الجزيلة، فقد قال الله تعالى: (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) وتجشم القلب بالفكر والنظر، لايتقاعد عن تجشم البدن بالعبادات، وما يكون طريقا إلى تحصيل مصلحة المكلف ودفع الضرر عنه، فالعقل لا يحيله بل يجوزه .

4 \_\_\_ إن الشارع إذا نص على حكم وعلقه على علة ثم وجدت العلة في غير محل الحكم الذي ورد فيه النص، فحمل النظير على النظير بحمل الشبيه على الشبيه لاثبات حكم الأصل والعمل به في الفرع، لايلزم منه محال لذاته ولا لخارج، فيكون القياس جائزا عقلا .

هذه أهم الأدلة التى احتج بها من قالوا: إن القياس جائز عقلا، وقد بحث فيها من ذهبوا إلى القول بامتناعه وإحالته، أو بلزومه روجوبه، فاوردوا عليها نقوضا واعتراضات أما النقوض، فقد أوردوا منها صورا:

ت \_\_ إن قول الشاهد الواحد، وكذا العبيد والنساء في الحقوق المالية والدماء
 والفروج، وكذا الفساق، يغلب على ظن القاضى صدقهم، ومع ذلك لايجوز الحكم بشهادتهم .

2 \_\_ إن مدعى الرسالة والنبوة إذا غلب على الظن صدقه من غير دلالة المعجزة على صدقه، لا يجوز اتباعه والا تقياد إلى قوله .

3 المصالح المرسلة، وإن غلب على الظن مراعاتها، إلا أنه لا يجوز العمل بها.
 4 — إنه لو اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات، أو ميتة بعشر مذكيات فلا يجوز مد اليد إلى واحدة منها، مع أنه يغلب على الظن انها ليست الرضيعة ولا الميتــة لأن الواحــدة بالنسبة إلى العشر نادرة، فقد وجد المنع مع الندرة والمرجوحية القوية .

وقد ردت هذه النقوض كلها بأن العقل يجوز ورود التعبد بكل ما هو مغلب على الظن، غير أنـــه لما ورد التعبد مــن الشارع بامتناع العمل به في الصور المذكورة وغيرها، فما ذاك إلا لمانع الشرع، لا لعدم الجواز العقلي .

وأما اعتراضاتهم على هذه الأدلة المثبتة للجواز العقلى فقد أوردوها في الشبه التي تمسكوا بها لاحالة القياس أو لوجوبه، وقد تقدم ذكر بعضها وإبطالها عند الكلام على مذهبي الاحالة والوجوب، فلا داعي إلى إعادتها .

والمعتمد المختار من هذه المذاهب الثلاثة هو المذهب الأخير الذي يقول: إن القياس جائز عقلا، لما تقدم من الأدلة، وهو الذي جرى عليه الصحابة والتابعون ومن بعدهم، وبه قال الأيمة الأربعة: الشافعي وأبو حنيفة ومالك، وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين.

اختلاف المجيزين للقياس عقلا: المجيزون للقياس عقلا ، قد اختلفوا في وقوعه فافترقوا أولا إلى فرقتين : فرقة قليلة تنكر وروده ووقوعه، والجمهور على وروده ووقوعه. وكلتا الفرقتين اختلفت وافترقت أيضا، بحسب التفاصيل والمآخذ التي اعتمدوها .

أما الفرقة التي تبكر وقوع القياس شرعا، بعد إقرارها بجوازه عقلا، فمنهم من قال: ان القياس لم يرد في الشرع، وعليه فلا يجب على المكلفين القيام به، ومنهم من قسال: إن السمع ورد بمنع القياس وإنكاره، وعليه فلا يجوز لهم إعمال القياس. وقال بهذا المذهب داود بن على الأصفهاني الظاهري والقاشاني و النهرواني وغيرهم، ولم يقضوا بورود ذلك الافيما كانت علته منصوصة أو موما إليها .

شبه هذه الفرقة: أصحاب هذه الفرقة، سواء الذين أنكروا ورود القياس في الشرع أو الذين ادعوا ورود النسم بمنعه، قد احتجوا لما ذهبوا إليه بالشبه الآتية من الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة النبوية:

أما الكتاب فآيات: منها قوله تعالى: (يايها الذين آمنسوا لا تقدموا بين يسدى الله ورسوله) والحكم بالقياس تقدم بين يسدى الله ورسوله، لأنه حكم بغير قوليهما ، ومنها قوله تعالى : (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) والحكم بالقياس حكم بغير ما أنسزل الله . وقوله : (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) وقوله: (فأن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) والحكم بالقياس ليس حكما لله ولا مردودا اليه ولا الى رسوله. وقوله: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله : (و لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) وذلسك يدل على أنه لا حاجة الى القياس، ومنها قوله تعالى: (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله: (ولا تقف ما ليس لك به علم) والقول بالقياس قول بغير علم، ومنها قوله تعالى: (وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا) وقوله: (إن بعض الظن اثم) والقياس لا يفيد الا الظن فلا يعتمد عليه في التشريع .

وأما السنة فمنها ما رواه عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم، أنه قال: ستفترق أمتى فرقا أعظمها فتنة الذين يقيسون الأمور بالرأى، ومنها ما رواه أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله تعالى وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالرأى، فاذا فعلوا ذلك ضلوا وأضلوا. وذلك كله يدل على أن القياس والعمل بالرأى ممنوع شرعا.

وأما إجماع الصحابة رضى الله عنهم فقد روى من ذلك ما يدل على إنكارهم للقياس وذمهم له، فقد قال أبو بكر لما سئل عن الكلالة: أي سماء تظلني ، وأي أرض تقلنبي اذا قلت في كتاب الله برأيي، وقال عمر: اياكم وأصحا ب الرأي، فأنهم أعداء الدين أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا. وقال: إياكم والمكايلة، فسئل عن ذلك، فقال: المقايسة. وروى عن شريح أنه قال: كتب الي عمر: اقض يما في كتاب الله، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ، فاقض بما في سنة رسول الله، فإن جاءك ما ليس في سنة رسول الله، فاقض بما أجمع عليه أهل العلم، فأن لم تجد فلا عليك أن لا تقضى. وروى عن على أنه قال لعمر في مسألة الجنين: إن اجتهدوا فقد أخطأوا، وإن لم يجتهدوا فقد غشبوك. وروى عن عثمان وعلى أنهما قالا: لو كان الدين بالقياس، لكان المسيح على بطن الخف أولى من ظاهره. وروى عن ابن عباس أنه قال: إن الله تعالى قال لنبيه صلى إلله عليه وسلم: وأن احكم بينهم بما أنزل الله، ولم يقل بما رأيت. ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك للرسول. وقال: إياكم والمقاييس، فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس . وقال: إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينـــه برأيه. وروى عن ابن عمر أنه قال: السنة ما سنه رسول الله، لا تجعلوا الرأى سنة. وقال: ان قومًا يفتون بآرائهم، لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون. وقال: اتهموا الرأى على الدين ، فانه منا تكلف وظن، وأن الظن لا يغنى من الحق شيئًا. وروى عن أبن مسعود أنه قال : إذا قلتم في دينكم بالقياس، أحللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما حلل الله . وقال : قراؤكم صلحاؤكم، يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان. وقالت عائشة: أخبروا زيد بن أرقم أنه احبط جهاد ه مع رسول الله بفتواه بالرأى في مسألة العينة. وقد أنكر التابعون ذلك أيضًا حتى قال الشعبي: ما أخبروك عن أصحاب محمد فاقبله وما أخبروك عن رأيهم فالقه في الحش، إن السنة لم توضع بالمقاييس. وقال مسروق بن الأجدع:

فهذا إنكار للقياس وذم له من بعض الصحابة والتابعين من غير انكار الباقين عليهم شيئا من ذلك، فيكون ذلك إجماعا منهم على إنكار القياس، وترك العمل به وأن الله لم يتعبد لله عباده .

لا أقيس شيئا بشيء أخاف أن تزل قدم بعد ثبو تها. وكان ابن سيرين يدم المقاييس، ويقول :

أول من قاس إبليس .

وأما أهل العترة النبوية فقد اجمعوا على إنكار القياس والتعبد به كالصادق والباقر وغيرهما، وإذا ثبت إجماعهم على انكاره، فلا يجوز العمل به ولا الاحتجاج به .

رد هذه الشبه . قد رد الجمهور جميع الشبه التي أوردها المنكرون للقسياس والصائرون إلى حظره .

أما شبه الكتاب فقد ردت بما ياتى:

فغيما يرجع إلى الآية الآولي، إن القياس مما وقع التعبد به من الله ورسوله، ومما وقع الاجماع على التكليف به، وعليه فالعمل بالقياس، هو امتثال لما أمر به الشرع ، وليس تقديما بين يدى الله ورسوله.

وفيما يرجع إلى الثانية، فالحكم بما هو مستنبط من المنزل حكم بالمنزل، لأن الأحكام الشرعية منها ما يستفاد من دلالة اللفظ، ومنها ما يستفاد من دلالة المعنى، وهو الاستنباط والقياس.

وفيما يرجع إلى الثالثة والرابعة، فالعمل بما يستنبط من قول الله وقول الرسول من طريق القياس هو حكم من الله ورد اليه و الى رسوله وليس حكما لغيره ولا ردا الى غيرهما، لأن القياس والاستنباط مما ورد الأمر به كتا با وسنة وإجماعا.

وفيما يرجع إلى الخامسة والسادسة، إن كتاب الله تعالى، لم يبين فيه كل شيء بالدلالة اللفظية ، اذ لم تبين فيه كثير من القضايا أني و قع فيها اجتهاد الصحابة من طريق القياس ، وأنت على حرام، وغيرها من القضايا التي و قع فيها اجتهاد الصحابة من طريق القياس ، لانها يجب أن لا تخلو من حكم الله تعالى، وعليه فيكون المراد من كون الكتاب اشتمل على جميع الأحكام ، أن بعض الأحكام بينت فيه بالدلالة اللفظية من غير واسطة وبعضها بواسطة الاستنباط منه ، فيصدق عليه قوله تعالى : ( ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله: (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) فكل شيء في الكتاب إلا أن بعضه يعلم من لفظه، وبغضه يوخد من معناه، فحكم المقيس عليه موجود في الكتاب لفظا وحكم المقيس موجود فيه معنى. وعليه فالعمل بالقياس تعظيم لشأن الكتاب حيث اعتبر نظمه ولفظه في المقيس عليه ، واعتبر معناه في المقيس .

وفيما يرجع إلى الآيات : 7\_8\_9\_0. فانها كلها تتفق في معنى واحد وهو النهي عن الحكم بغير علم اعتمادا على الظن، وقد رد الاحتجاج بها من وجوه :

ان النهى عن الحكم بغير علم وذم الحكم بالظن ، محله فيما يمكن فيه الوصول
 إلى اليقين، أو كان مما يطلب فيه الجزم والقطع، كعقائد التوحيد .

2 نــ إن الحكم بالظن من طريق القياس فى الأحكام التشريعية واجــب بالاجماع ، فيصير حكم القياس وجوب العمل به وإن كان ظنيا ، بل بناء على الاجماع القاطع على وجوب اتباع الظن فى الأحكام الشرعية، فان حكم القياس يصبح من المقطوع به، ويجب العمل بمقتضاه.

3 \_\_\_ إن دلالات الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية ، غالبها ظنى ، فلو تحتم فيها العلم واليقين ، لتعطلت جل الأحكام، مع أن الاجماع منعقد فيها على الاكتفاء بالظن ووجوب الحكم به في التشريع ، فيكون القياس كذلك ، لأن الظن كاف في العمل فيكون مامورا به شرعا .

وأما ما ذكروه من السنة التي أوردوها في هذا الموضوع فقد ردت بأن المراد بها الرأى الباطل المخالف للنص، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: أعظمها فتنة على أمتى قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال، وقوله: تعمل هذه الأمة برهة بكتاب

تعالى، وبوهة بسنة رسول الله وبوهة بالرأى. فالـــرأى المذموم هـــو ما كـــان مخالفـــا للنصوص القاطعة .

وأيضا يجب حمل جميع ما ورد في ذلك على الرأى الباطل جمعا بين الأدلة لما سياتي من النصوص القاطعة كتابا وسنة وإجماعا القاضية باستعمال الرأى والقياس .

وأما الشبه التي أوردوها عن الصحابة في ذم الرأى والقياس، فقد ردت بأن جميع ما روى عن الصحابة في ذلك من ذم الرأى والتبرى منه، محمول على الرأى الباطل جمعا بين الأدلة، فقول سيدنا أبي بكر محمول على قوله بالرأى في تفسير القرآن، وقول عمر في ذم أصحاب الرأى محمول على ترك الأحاديث وحفظ ما وجد منها، وكذا تحذيره من المكايلة التي هي المقايسة فالمراد بذلك ما كان منها باطلا مخالفا للنصوص القاطعة.

وعلى هذا يجب حمل جميع ما ورد عن الصحابة في ذم القياس ، والتحذير من السرأى جمعا بين الأدلة القاطعة التي تثبت القياس، لأن القياس مما ثبت بالتواتر عن الصحابة ووقع الاجماع عليه، فما وقع ذمه من القياس، يجسب حمله على القياس الفاسد ، وما وقع العمل به والاجماع عليه، يجب حمله على القياس الصحيح.

وعليه فالإجماع من الصحابة على ذم القياس والتحذير من الرأى، يجب حمله على ما كان منه فاسدا .

وأما شبهة إجماع العترة على ذم القياس حسب نقل الشبعة الامامية فقد ردت بأن الزيدية من الشبعة قد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس، وعليه فلا إجماع على ذمه من العترة، وعلى فرض إثبات إجماع العترة، فقد تقدم في الاجماع أن إجماع العترة ليس بحجة .

وبهذا التفصيل تبطل جميع الشبع التي أوردها المنكرون لورود القياس شرعا.

والمعتمد من هذا الخلاف ، ما عليه السلف والخلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وبه قال الأيمة: الشافعي وأبو حنيفة و مالك وأحمد بن حنبل وجمهور الفقهاء والمتكلمين من أن القياس جائز عقلا وواقع شرعا، واستدلوا لذلك بالعقل والنقل.

أما العقل فالمجتهد إذا غلب على ظنه أن الحكم في الأصل معلل بعلة مخصوصة ، ثم وجد ثلث العلة بعينها في الفرع، فيحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفررع ، وحصول الظلف وحصول الظلف، بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه، وحينئذ لا يمكنه أن يعمل بالظن الراجح والوهم المرجوح معا، لاستلزامه الجمع بين النقيضين، ولا أن يترك العمل بهما معا لاستلزامه ارتفاع النقيضين، ولا أن يعمل بالوهم المرجوح دون الظن الراجح لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعا وعقلا ، فتعين العمل بالظن الراجح ، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذاك .

وأما النقل فالكتاب والسنة والاجماع .

أولا \_\_ الكتاب، قال الله تعالى: (فاعتبروا يأولى الأبصار) الاعتبار مأخوذ مسن العبور، وهو المجاوزة من محل إلى آخو. يقال عبر عليه وعبر النهر اذا جاز عليه أو جاوزه، ويقال معبر لموضع المجاوزة، كما يقال معبر لآلة الجواز كالسفينة، ويقال العبرة للدمعة التي جاوزت الجفن، ويقال عبر الرؤيا، أي جاوزها إلى ما يلازمها ، فيكون المراد من الاعتبار في الآية العبور من الشيء إلى نظيره إذا شاركه في المعنى ، فهو انتقال من شيء إلى غيره ، وذلك متحقق في القياس، حيث إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع. ولهذا قال ابن عباس في الأسنان : أعتبر حكمها بالأصابع في أن ديتها متساوية، فأطلق الاعتبار وأراد به نقل حكم الأصابع الى الأسنان، والأصل في الاطلاق الحقيقة ، وإذا كان الاعتبار هو القياس ، فيكون

مأمورا به شرعا بدليل الأمر بالاعتبار في الآية، وسواء حمل الأمر في الآيـــة على الوجوب أو الندب فان العمل بالقياس يكون مشروعا قطعا .

وجميع التشكيكات التي وردت على الآية في دلالتها على مشروعية القياس قد ردت بما لا مطعن فيه، إذ الأمر، سواء حمل على الوجوب أو الندب، فانه يقتضى التشريع، وحمل الاعتبار على الاتعاض، يستلزم الانتقال من شيء إلى لازمه، وذلك متضمن للقياس، وأيضا فان الاعتبار هو ليس من الاتعاض، وانما يستلزمه بدليل أنه يقال: اعتبر فلان فاتعض ولو كان الاعتبار هو الاتعاض، لما حسن هذا الترتيب، لأن ترتيب الشيء على نفسه ممتنع عقلا.

وقال تعالى: (ولو ردوه الى الرسول والى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونك منهم) والمراد بأولى الأمر ، العلماء ، والاستنباط هو القياس مأخوذ من استنباط الماء اذا استخرج من معدنه ومنبعه .

# ثانيا ـــ السنة ، فقد وردت في ذلك أحاديث كثيرة منها :

I \_ ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا قاضيا إلى اليمن ، فقال له: بم تحكم؟ قال بكتاب الله، قال: فان لم تجد؟ قال: فبسئة رسول الله، قال: فأن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيسى . فأقسره الرسسول صلى الله عليه وسلم على ذلك، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله. واجتهاد الرأى هو القياس، وهذا الحديث تلقته الأمة بالقبول، ولم يظهر فيه أحد طعنا أو انكارا، لذلك لا يقدح فيه كونه مرسلا.

2 \_\_ ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لمعاذ وأبيى موسى الأشعرى لما أنفذهما الى اليمن: بم تقضيان ؟ فقالا : أن له نجد الحكم في الكتاب ولا السنة قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به، فصرحا بالعمل بالقياس، والنبي صلى الله عليه وسلم أقرهما عليه فكان حجة ،

3 ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لأبن مسعود : اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فأذا لم تُجد الحكم فيهما اجتهد رأيك. واجتهاد الرأى هو القياس .

4 \_\_ ما روى عن ابن عباس من أن ا مرأة من جهينة جاءت إلى النبى صلى الله عليه وسلم، فقالت: إن أمى نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفاحج عنها؟ قال: نعم حجى عنها أرأيت لو كان على أمك دين اكنت قاضية ، اقضوا الله فالله أحق بالوفاء . ووجه دلالته على القياس، أن فيه تنبيها على قياس دين الله تعالى على دين العباد في وجوب القضاء ونفعه ، وذلك هو القياس .

5 ـ ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لأم سلمة ـ وقد سئلت عن قبلة الصائم: هل أخبرته أنى أقبل وانا صائم، دل الحديث على قياس غيره عليه، وفي رواية أنه قال لعمر حين تردد في قبلة الصائم: أرأيت لو تمضمضت أكان عليك جناح؟ فقال لا. فقال: فلم إذا. فشبه مقدمة الوقاع بمقدمة الشرب لكنه ليس بصريح في القياس .

6 ـ ما روى أنه عليه الصلاة والسلام أمر سعد بن معاذ أن يحكم فى بنى قريضة برأيه وأمرهم بالنزول على حكمه، فأمر بقتلهم وسبى نسائهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : لقد وافق حكمه حكم الله .

7. ـــ ما روى أنه عليه الصلاة والسلام. قال: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشيروم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها. فحكم بتحريم ثمنها باعتباد تحريم أكلها.

8 \_ قوله صلى الله عليه وسلم: إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجروإن أصاب فله أجران.

ومما يعتبر من القياس أيضًا جميع الأحكام التي زويت عن الرسول وعللها بعلل، لأن التعليل موجب لاتباع العلة أينما كانت وذلك هو القياس، ومنه :

ت قوله ضلى الله عليه وسلم: كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة الفادة القافلة .

2 \_ قوله صلى الله عليه وسلم: كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألافزوروها فانها

3 \_\_ قوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر: أينقص الزطب إذا يبسُن وَ فَقَالُوا: 'نَعُم، فَقَال أَ فَلاَ أَذَا .

4 ... قوله في حق محرم وقصيته تساقته: الاتخمروا رأسه ، ولا تقربوه طيبا ، فانه يحشس يُوم القيامة ملبيا .

5 \_ قوله صلى الله عليه وسلم، في حق شهدا، أحد: زملوهم بكلومهم ودمائهم ، فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللؤن لون الدم، والريح ريح المسك .

6 \_ قوله صلى الله عليه وسلم، في الهرة: إنها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات .

7 ــ قوله في الصيد: فإن وقع في الماء فلا تاكل منه، لعل الماء أعان على قتله .
إلى غير ذلك مما ورد فيه عن الرسول عليه الصلاة والسلام تعليل الحكم المقتضي لاتباع العلة أينما كانت ، وذلك هو القياس .

ثالثا \_ الاجماع. وهو أقوى الحجج في هذا الموضوع، فإن الصحابة قد أجمعوا على الحكم بالرأى والاجتهاد في كل الحوادث التي وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصا، وذلك مما تواتر الى من بعدهم تواترا لا شك فيه، وذلك في وقائع كثيرة، منها:

I - اجماع الصحابة على امامة أبى بكر رضى الله عنه بالاجتهاد، لعدم وجود النص وقد ثبت قطعا بطلان دعوى النص عليه وعلى على والعباس، إذ لو كان هناك نص، لنقلل ولتمسك به المنصوص عليه، ولا يبقى للمشورة مجال، حتى أن عمر ألقى الشورى بين سبتة، وفيهم على رضى الله عنه، فلو كان منصوصا عليه، لما تردد بينه وبين غيره، ولذلك قالوا في إمامة أبى بكر: لقد رضيه رسول الله لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا فقاسوا الامامة العظمى على امامة الصلاة.

2 \_\_ قياسهم العهد على عقد البيعة، إذ ورد في الأخبار عقد الامامة بالبيعة، فقد عهد أبو بكر إلى عمر خاصة، ولم يرد فيه نص، وانما قاسوا تعيين الامام بالمهد على تعيينه بعقد البيعة، فقد كتب أبو بكر: هذا ما عهد به أبو بكر. ولم يعترض عليه أحذ بل أجمعوا عليه .

3 — رجوعهم إلى اجتهاد أبى بكر ورأيه فى قتال مانعى الزكاة، حتى قال عمر: فكيف نقاتهم، وقد قال عليه الصلاة والسلام: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لإإله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها. فقال أبو بكر: ألم يقل: الا بحقها فمن حقها إيتاء الزكاة، كما أن من حقها اقام الصلاة، فلا أفرق بين ما جمع الله، والله لو منعونى عقالا مما أعطوا النبى عليه الصلاة والسلام، لقاتلتهم عليه. والممتنعون من الزكاة هم بنو حنيفة ، جاءوا إلى أبى بكر رضى الله عنه متمسكين بدليل أصحاب الظاهر فى اتباع النص وقالوا: إنما أمر النبى عليه الصلاة والسلام بأخذ الصدقات، لأن صلاته كانت سكنا لنا، وصلاتك ليست بسكن لنا، إذ قال الله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن

صلواتك سكن لهم) فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص، ولكن أبا بكر والصحابة قاسوا خليفة الرسول على الرسول، إذ الرسول انما كان يأخذ الصدقة للفقراء الالحق نفسه، والخليفة نائب عن الرسول في استيفاء الحقوق.

4 ـــ إجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجد والاخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم بأنه لا نص فيها .

هذه بعض المسائل التي أجمعوا على الاجتهاد واستعمال الرأى قيها، واستعمال الرأى هو القياس م

اما ما نقل من أخبارهم التي تدل على قولهم بالرأى فلا يحصرها حد ولا عد، منها:

ت \_ قول أبى بكر لما سئل عن الكلالة؛ أقول برأيي فأن يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان. والكلالة من عدا الوالد والولد.

2 .... إن أبا بكر ورث أم الأم دون أم الأب، فقال له بعض الأنصار: لقد ورثت امرأة في ميت، لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت، فرجع إلى التشريك بينهما في السدس.

3 \_ حكم أبى بكر بالرأى أيضا فى التسوية فى العطاء، فقال عمر: لانجعل من ترك دياره وأمواله مهاجرا إلى النبى عليه الصلاة والسلام كمن دخل الاسلام كرها. فقال أبو بكر: إنما أسلموا وأجورهم على الله، وانما الدنيا بلاغ. ولما انتهت الخلافة إلى عمر فرق بينهم ووزعها على تفاوت درجاتهم. أما اجتهاد أبى بكر، فكان باعتبار ان العطاء ليس جزاء على طاعتهم، فلا يختلف باختلافها، وأما اجتهاد عمر، فانه باعتبار أنه لولا الاسلام لما استحقوا العطاء ، فيجوز أن يختلفوا، ولذلك تجعل معيشة العالم أوسع من معيشة الجاهل.

4 .... قول عمر رضى الله عنه: أقضى في الجد برأيي وأقول فيه برأيي، وقضى فيه بآراء مختلفة .

5 ... ما روى عنه أنه كتب إلى أبى موسى الأشعرى: أعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور برأيك .

6 \_ إنه لما سمع حديث الجنين قال: لولا هذا لقضينا فيه برأينا .

7 \_\_ إنه لما قيل له في مسالة المشتركة : هب أن أبانا كان حمارا ، السنـــا من ام واحدة؟ شرك بينهم بهذا الرأى .

8 \_\_ إنه لما قيل لعمر: ان سمرة أخذ من تجار اليهود الخمر في العشور، وخللها وباعها، قال: قاتل الله سمرة. أما علم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: لعــن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها. فقاس عمر الخمر على الشحم حيث اعتبر تحريمها تحريما لشمنها.

9 .... قول عثمان لعمر في واقعة: إن تتبع رأيك فرأيك أسد، وإن تتبع راى من قبلك فنعم الرأى كان، ولو كان في النسألة دليل قاطع على أحدهما، لما جاز تصويبهما جميعا ..

 $_{\rm LO}$  ما روى عن عثمان من أنه ورث المبتوتة في مرض الموت بالرأى لعدم وجود النص .

II \_ قول على رضى الله عنه فى حديث شارب الخمر: إنه اذا شرب سكر، واذا سبكر هذى واذا هذى افترى، فحدوه حد المفترين. قاس شارب الخمر على القاذف، لأن السكر مظنة القذف التفاتا الى أن السرع قد ينهزل مظنة الشيء منزلة وجوده، كما أن النوم منزل منزلة الحدث، والوطء منزل منزلة شغل الرحم حقيقة فى ايجاب العدة، الى غير ذلك من النظائر.

12 ... ان عمر آن نيشك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة، فقال له على: يأمير المومنين، أرأيت لو أن نفرا اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال فكذلك فهو قياس للقتل على السرقة:

I3 ــ قول على فى المرأة التى أجهضت بفزعها لما أرسل اليها عمر: أما المأثم فارجو أن يكون منحطا عنك، وأرى عليك الدية. فقال له عمر: عزمت عليك أن لاتبرح حتى تضربها على بنى عدى يعنى قومه. أما عثمان وعبد الرحمن بن عوف، فقد قالا له: لاشىء عليك، انما أنت مؤدب فقاساه على المؤدب، وأما على فقد قاسه على قاتل الخطأ، فأوجب عليه الدية.

14 ـــ قول ابن عباس، لما ورث زيد ثلث ما بقى فى مسألة زوج وأبوين: أين وجدت فى كتاب الله ثلث ما بقى؟ فقال له زيد: أقول برأيى وتقول برأيك .

15 ـــ انه كان يوصى من يلى القفاء بالرأى ويقول: لاضير فى القفاء بالكتاب والسنة وقفايا الصالحين، فان لم تجد شيئا من ذلك فاجتهد رأيك .

الى غير ذلك من القضايا المشهورة والوقائع التى لاتنحصر، مما يدل على أن الصيحابة مثلوا الوقائع بنظائرها، وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها الى بعض فى أحكامها، وما من مفت من أهل النظر والاجتهاد الا وقد قال بالرأى والقياس، ومن لم يقل به فلأن غيره أغناه عن الاجتهاد، ولم يعترض عليهم فى الرأى، فانعقد بذلك اجماع قاطع على جواز القول بالرأى، ومن لم يوجد منه الحكم بذلك لم يوجد منه فى ذلك انكار، فكان اجماعا سكوتيا، وهو حجة مغلبة على الظن، لأن الظن الراجح يجب العمل به فى الأحكام الشرعية، اذ لاسبيل الى الحكم بالموهوم المرجوح، ولا الى الغائهما معاحتى لاتتعطل الأحكام الشرعية، قتعين الحكم بالظن الراجح، كما تقدم فى الاجماع السكوتى.

ووجه الاستدلال بهذه المسائل التى اختلف فيها الصحابة فاجتهدوا فيها أنه لا يخلو الأمر، اما أن يكون فيها دليل قاطع و نص ثابت على حكم معين، أو لا يكون . فأن لم يكن فيها نص – وقد حكموا بما ليس بقاطع، فقد ثبت الاجتهاد بالاجماع، وأن كان هناك نص فمحال أذ كان يجب على من عرف الدليل القاطع أن ينقله ولا يكتمه، ولو أظهره وكان قاطعا لما خالفه أحد، ولو خالفه لوجب تفسيقه وتأثيمه ونسبته الى البدعة والظلال ، ولوجب منعه من الفتوى ومنع العامة من تقليده، بل لو كان في المسألة دليل قاطع لكان المخالف فاسقا، ولكان المحق بسكوته عن المخالف وترك دعوته الى الحق فاسقا أيضا، فيعم الفسق جميع الصحابة، بل يعم جميع الأمة، وذلك كله باطل ممتنع، لما تقدم من عصمة الأمة وامتناع اجتماعها على الضلال .

فثبت بهذا ان الصحابة قالوا بالرأى والقياس في جميع الصور المتقدمة وغيرها، ولابد لهم فيها من مستند، والاكانت أحكامهم بمحض التشبهي والتحكم في دين الله من غير دليل ، وذلك ممتنع، ثم ان المستند يمتنع أن يكون نصا ، والا لأظهر كل واحد النص الذي اعتمد عليه اقامة لعذره وردا لغيره عن الخطأ الى الصواب، وأيضا فان العادة تحيل على الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة الى اظهاره في محل الخلاف. وحيث لم ينقل فيها نص تعين أن يكون حكم الصحابة فيها انما هو بطريق القياس والاستنباط .

قطعية الأدلة النقلية على حجية القياس: الذي عليه الجمهور أن دلالة الأدلة السمعية النقلية على حجية القياس قطعية، لما تقدم من الأدلة التي لاتقبل الطنن والتي تدل دلالة قاطعة على حجية القياس، ولم يخالف في ذلك الا أبو الحسين البصري حيث ادعى أن دلالة الأدلية السمعية على حجية القياس، انما هي ظنية.

غير أنه يحتمل أن يكون مراده بذلك أن الأدلة السمعية كتابا أو سنة ما عدا الاجماع، ان اعتبر كل واحد منها على حدة فانه لايفيد الا الظن، وأما أن اعتبرت من حيث مجموعها فانها تدل دلالة قاطعة على حجية القياس، لأنها بتعاضدها وتواطئها على استعمال الرأى والقياس قد اتفقت واتحدت في الدلالة على معنى قطعى تواترى لا جدال فيه .

اذا فيكون الجمهور نظروا الى مجموع الأدلة، فقالوا: ان دلالتها على حجية القياس قطعية أما أبو الحسنين فقد نظر الى كل دليل على حدته، ما عدا الاجماع، فقال: ان دلالسة الأدلة السمعية على حجية القياس ظنية.

وأما الفرقة التي يقول أصحابها بجواز التعبد بالقياس عقلا وبوقوعه شرعا فقد اختلفوا أيضا، فمنهم من اعتبره عاما، ومنهم من خصصه ببعض الصور دون بعض، وهلوا اختلفوا أيضا باختلاف الصور والأحوال التي أجازوا فيها القياس أو منعوه، وهكذا تفرعت عن هذا المذهب أقوال متعددة:

الأول ــ للاعام الشافعى رضى الله عنه ، قال: ان القياس جائر فى كل الأحكمام الشرعية ، بمعنى أن كل حكم فى نفسه وعلى انفراده مع قطع النظر عن غيره صالح لأن يثبت بالقياس بعد ادراك المعنى الذى شرع له الحكم فى المقيس عليه ، فيجوز القياس فى جميع الأحكام الشرعية ، سواء كانت حدودا أو كفارا تأو تقديرات أو رخصا أو غيرها ، اذا توفرت فيها شروط القياس .

والدليل على ذلك أن جميع النصوص السمعية التي وقع الاحتجاج بها لجواز القياس قد جاءت عامة لاتخصيص فيها ومطلقة من غير تقييد.

وقد رد هذا المذهب بأن من الأحكام ما لايدرك فيه مناط الحكم كضرب الدية على العاقلة و نحو ذلك، لأن القياس فرع تعقل علة حكم الأصل وتعديتها الني الفرع، وما لاتعقل علت فاثباته بالقياس يكون ممتنعا، وعليه فيكون هذا القول ضعيفا.

الثانى \_ لأحمد بن حنبل والنظام والقاشانى والنهروانى وأبى بكر الرازى وأبى المحسين البصرى، قالوا: القياس انما يجوز فيما اذا ورد من الشارع التنصيص فيه على علية الحكم، أو الايماء اليها، أو اذا كان الفرع أولى. بالحكم من الأصل، كقياس الضرب على التأفيف في التحريم بجامع الايذاء في كل، فقصروا جوازالقياس على هذه الأحوال دون غيرها.

واستدلوا لذلك بأن التنصيص على العلة يعتبر بمثابة الأمر بالقياس سواء في جانب الفعل، نحو أكرم خالدا لعلمه، أو في جانب الترك، نحو تحرم الخمر لاسكارها، حيث قالوا: انه لافائدة لذكر العلة الا الامر بالقياس حتى لو لم يرد التعبد به، وفي حكمه الايماء الى العلة، أو اذا كان المسكوت عنه أولى بالحكم، وهكذا قصروا التعبد بالقياس على هذه الأحوال.

الله أن أبا عبد الله البصرى فصل بين الفعل والترك، فاعتبر ذكر العلة في جانب الترك أمرا بالقياس دون الفعل، لأن العلة في الترك هي المفسدة، ولايتحقق انتفاؤها الا بالامتناع عن كل فرد مما تصدق عليه العلة، بخلاف الفعل، فإن العلة فيه هي المصلحة، ويحصل الغرض منها بحصول فرد منها.

ورد هذا المذهب بأن التنصيص على العلة ليس الغوض منه الأمر بالقياس والتعبد، به بل فأئدته بيان مدرك الحكم ليكون أوقع في النفس .

الثالث - لداود الظاهري، قال: انما يجوز القياس الجلي الصادق بالأولى والمساوى دون الخفي، فقصر جواز القياس على الجلي و منعه في الخفي.

الرابع - لابي حنيفة، قال: يجوز القياس، ولكن قصره على غير الحدود والكفارات

والتقديرات والرخص، حيث استدل لذلك بأن هذه الأمور لايدرك فيها المعنى الذى يكون مناظا للحكم.

ورد بأن المعنى قد أدرك في بعضها، وذلك كاف في النقض، فيجرى القياس في الجميع وذلك كقياس النباش على السارق في وجوب القطع بجامع أخذ مال الفير من حرز مثله خفية، وكقياس القاتل عمدا على القاتل خطأ في وجو ب الكفارة بجامع القتل بغين حق، وكقياس غير الحجر عليه في جواز الاستنجاء به الذي هو رخصة بجامع الجامد الطاهر القالم، وكقياس نفقة الزوجة على الكفارة في تقديرها على الموسر بمدين، كما في قدية الحج، وعلى المعسبر بمد، كما في قدية الحج، وعلى المعسبر بمد، كما في كفارة الوقاع، بجامع أن كلا منهما مال يجب بالشرع ويستقر في الذمة، والقياس وان دل على أصل التقدير الا أن أصل التفاوت مستفاد من قوله تعالى: (لينفق ذو سعة مسن سعت»)

الخامس ــ لأبى زيد الدبوســى وأصحاب أبى حنيفة، قالوا: يجوز القياس والتعبد به، الا أنهم قصروه على غير الأسباب والشروط والموانع، حيث منعوه فى الأسباب والشروط والموانع محتجين لذلك بأن اجراء القياس فيها يخرجها عن طبيعتها من كونها سببا أو شرطا أو مانعا، اذ يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك بين الأصل والفرع، لاخصوص الممقيس عليه أو المقيس، فالمقيس عليه الذى هو سبب منصوص عليه اذا قيس عليه آخر بجامع مشترك بينهما الذى هو العلة فى كون ذلك السبب المنصوص عليه سببا موجبا للحكم، كان ذلك الجامع هو السبب الموجب للحكم دون المقيس عليه أو المقيس بخصوصه، فيبطل كون المقيس عليه أو المقيس سببا ولا المسبب المسبب ولا المسبب حينتذ يصير هو القدر المشترك بينهما وبهذا لايبقى السبب سببا ولا الشرط شرطا ولا المانع مانعا، وهو تناقض ظاهر، وكل ما يؤدى الى التناقض محال باطل .

مثال القياس في السبب قياس اللواط على الزنى في وجوب الحد بجامع ايلاج فرج في فزج محرم شرعا مشتهى طبعا، ومثال الشرط قياس الفسل على الوضوء في توقف الصلاة عليه، فيكون الغسل شرطا في الضّؤلاة كالوضوء، ومثال المانع قياس النفاس على الحيض في ترك الصلاة، فكما أن الحيض مانع من الصلاة كذلك النفاس.

ورد هذا القول بأن القياس لا يخرجها عن أصلها من كونها أسباباوشروطا وموانع ، اذ الجامع الذي هو المعنى المسترك بينها كما أنه علة في اعتبارها أسبابا وشروطا وموانع ، كذلك هو علة في ترتب الأحكام عليها، فبذلك المشترك اعتبرت تلك الأمور أسبابا وشروطا وموانع، وهو الذي من أجلها ترتب الحكم عليها، فالزني انما كان سببا لاقامة الحد على الزاني لعلة الايلاج، فقيس عليه اللواط للايلاج أيضا، اذ هو الجامع بينهما، وباعتبار هذا الجامع ترتب الحكم عليها. وبهذا يخرجها عن أصلها عليهما. وبهذا يخرجها عن أصلها .

السادس - لابن عبدان، لقد أنكر ابن عبدان القياس ومنع التعبد به ولم يجزه الا فى حال الاضطرار اليه، كما اذا وقعت حادثة ولم يوجد فيها نص، فيجوز القياس فى هذه الحالة، أما مالم يقع فلا يجوز التعرض له لعدم فائدته .

ورد بأن فائدته التهيئ والاستعداد لتطبيقه والعمل به عند حدوث الواقعة .

السابع ... للجبائى والكرخى وغيرهما ، فقد أنكروا اجراء القياس فى أصول العبادات وقصروه على غيرها، فنفوا جواز الصلاة بالايماء بالحاجب قياسا على صلاة القاعد بجامع العجز، واستدلوا لذلك بأن الدواعى تتوفس على نقل أصول العبادات وما يتعلق بها، ولو كانت الصلاة بالايماء مشروعة لبينها الرسول ولنقلت الى الأمة بالتواتر، لتوفر الدواعى على نقلها كذلك ،

وعدم نقل الصلاة بالايماء بالحاجب التي هي من ذلك يدل على عدم جوازها، اذا فلا يثبت جوازها والماس .

ورد ذلك بأن عدم النقل لايدل على عدم الجواز.

الثامن ــ لقوم من الأصوليين، قالوا: يمنع القياس الجزئي الذي تدعو الحاجشة الى مقتضاه أو الى خلافه اذا لم يرد من النبي بيان على مقتضاه .

مثال البحزئى الذى تدعو الحاجة الى وفقه صلاة الانسان على من مات من المسلمين فى مشارق الارض ومغاربها بعد أن غسلوا وكفنوا فى ذلك اليوم، فالقياس على الصلاة على شخص غائب معين، وهى صلاته صلى الله عليه وسلم على النجاشى، يقتضى جوازها، لأنها صلاة على غائب والحاجة داعية الى ذلك لنقع المصلى والمصلى عليهم، ولم يرد من النبى عليه الصلاة والسلام بيان لذلك.

ومثال ما تدعو الحاجة الى خلافه ضمان الدرك، وهو ضمان الثمن للمسترى ان خرج المبيع مستحقا أو معيبا أو ناقصا، فان قياس ضمان الدرك فى المنع على ضمان الديون قبسل ثبوتها يقتضى المتع من القياس، لأنه ضمان مالم يجب، وعليه ابن سريج.

واحتجوا للأول بأن عموم الحاجة يغنى عن القياس، وللثاني بمعارضة عموم الحاجة له، فيجب أن تقدم على القياس .

ورد الأول بأن ورود القياس على وفق ما تدعو الحاجة اليه، لايلزم منه الا ضم دليل الى آخر، وذلك لامانع منه، كما رد الاحتجاج للثانى بأن القياس يقام على عموم الحاجة فيمتنع ضمان الدرك.

والأصح من الخلاف في صورة ما اذا كان القياس يقتضى خلافٌ ما تدعو الحاجة البه ، تقديم عموم الحاجة على القياس الذي يقتضى المنع، وذلك اعتبارا لعموم الحاجة اليه في معاملة الغرباء وغيرهم، لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقا أو معيبا أو ناقصا .

التاسع ــ لبعض الأصوليين، فانهم منعوا القياس في العقليات وقصروه على غيرها وذهب أكثر المتكلمين الى جواز القياس في العقليات، ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد اذا تحقق فيها جامع عقلى، علة كان أو شيرطا أو دليلا، فالعلة - وهي أقواها - كما يقال: عالمية الغائب وهو الله تعالى، معللة بالعلم، قياسا على الشاهد، وهو المخلوقات، والشرط كما يقال؛ العلم في الغائب مشروط بالحياة، قياسا على الشاهد، والدليل كما يقال: الفعل المتقن المحكم يدل على قدرة الفاعل وعلمه في الغائب، قياسا على الشاهد.

واستدل المانعون من القياس في العقليات بأن العقل يغنى عن القياس فيها . وهذا الدليل رده المجيزون للقياس في العقليات بأنه لامانع من ضم دليل الى آخر .

العاشر \_\_ لبعض الأصوليين أيضا قالوا: ان القياس يمتنع في النفى الأصلى وقصوه على غيره، والمراد بالنفى الأصلى بقاء ما كان على ما كان قبلورود الشرع، وهو ما يعبرون عنه بالبراءة الأصلية، فينتفى الحكم فيه لانتفاء دليله إذا لم يجده المجتهد بعد البحث عنه، فاذا وجدت حادثة تشبه الآولى في عدم وجود دليل على الحكم فيها ، فلا تقاس الأخيرة على الآولى لهذا الشبه استغناء عن القياس بالنفى الأصلى وهو البراءة الأصلية .

ورد هذا الدليل بأنه المانع من ضم دليل الى آخر تقوية له عند ما تدعو الحاجة الى ترجيحه على غيره .

الحادى عشر -- قصر بعض الأصوليين القياس على غير الأمور العادية والخلقية التي ترجع الى العادة والخلقة، ومنعوه فيها، وذلك كأقل مدة الحيض أو النفاس أوالحمل حيث منعوا اثباتها بالقياس.

واحتجوا لذلك بأن المعنى لايدرك فيها، فيجب الرجوع في أقصر المدة وأظولها الى قول المخبر الصادق من ذوات الحيض، أو الى قول الشارع .

أما المجيزون فقد احتجوا لذلك بأن المعنى قد يدرك فيها فيجرى فيها القياس .

الثانى عشر .. فى القياس على المنسوخ، منع جمهور الأصوليين القياس على المنسوخ محتجين لذلك بأن الوصف الجامع لم يعد له اعتبار شرعا بعد نسخ الحكم الذى ترتب عليه .

وذهب البعض منهم الى جواز القياس على منسوخ ، محتجين لذلك بأن نسخ حكم الأصل لا يقتضى نسخ حكم الفرع ، ومثلوه بقياس عصير قصب السكر مثلا فى حليته على حلية الخمر قبل نسخه، فحرمت الخمر ونسخت حليتها، وبقى عصير قصب السكر حلالا كما كان.

هذه جملة الأقوال التي تفرعت عن المذهب الذي قال بجواز القياس عقلا ووقوعه شرعا فبعضها قال بجوازه في كل الأحكام، وبعضها خصصه ببعض القضايا دون بعض.

والصحيح أنه جائز وحجة، لكن لا في كل الأحكام، لأن منها ما لا يدرك مناط الحكم فيه كوجوب الدية على العاقلة، وكذا لا يجوز القياس في الأمور العادية والخلقية ، ولا في القياس على منسوخ، وغير ذلك مما تقدم تفصيله في الأقوال المتقدمة .

تقسيم للقياس الى قطعى وظنى: القياس ينقسم باعتباد العلم بالعلة في الأصل والفرع الى قطعى والى ظنى .

القسم الأول، القطعى: وهو الذى قطع فيه بعلية الشيء في الأصل، وبوجوده في الفرع فهو يعتمد على مقدمتين: الآولى العلم بعلة الحكم، الثانية العلم بوجود مثل تلك العلة في الفرع، فاذا علم المجتهد بالمقدمتين علم بثبوت الحكم في الفرع.

وانما كان القياس هنا قطفيا لأن العلم بوجود العلة في الأصل وبوجودها في الفرع يستلزم الحمل الذي هو القياس، فيكون مقطو عا به. مثلا قياس النبيذ على الخمر في التحريم يتوقف على مقدمتين: الآولى أن علة تحريم الخمر هي الاسكار الثانية أن الاسكار موجود في النبيذ.

أما المقدمة الآولى فلا تثبت الا بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع أو أى نوع من أنواع الاستنباط، لأن كون الاسكار علامة على التحريم، لا يعلم الا من وضع الشرع، كما أن نفس الحكم وهو التحريم لا يعلم الا من الشرع، لأن الأدلة الشرعية ترجع الى الكتاب والسنة والاجماع والاستنباط.

النوع الأول ما علم فيه أن الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لاتأثير له في ذلك الحكم، فهو يعتمد على نفى تأثير الفرق بين الأصل والفرع، وانما يعلم أن الفارق لامدخل له في التأثير، باستقراء أحكام الشرع في ذلك الجنس من الحكم، حتى يعلم أن حكم السرق والمحرية مثلا لايختلف بذكورة ولا أنوثة، كما لا يختلف بالزمان والمكان والبياض والسنواد والطول والقصر والحسن والقبح، الى غير ذلك مما يعلم قطعا أنه لا مدخل له في التأثير، فيجب حذفه عن درجة الاعتباز، وذلك كقياس الأمة على العبد في وجوب تقويم حصة الشريك عسل

شريكه المعتق الموسر وعتقها عليه، وكقياس العمياء على العوراء فسى المنع من التضحية، لحديث السنن الأربع: أربع لاتجوز في الأضاحي: العوراء البين عورها النج .

وهذا النوع لايتوقف على التعرض للعلة الجامعة، بل يتوقف على نفى تأثير الفارق ويعلم أنه لا فارق الا كذا، وأن ذلك الفارق لا تأثير له قطعا فيلزم منه نتيجة، وهي أنه لا فرق في الحكم، وهذا انما يحسن اذا ظهر التقارب بين الأصل والفوع ، كقرب الأمة من العبد ، ولا محتاج فيه للجامع .

وقد اختلفوا في كونه قياسا، حيث ان بعضهم اعتبر الدلالة على المسكوت عنه من طريق النطق ودلالة اللفظ، الا أنهم متفقون على افادته القطع ، وان اختلفوا في التعبير عنه ، فالخلاف لفظى لأنه خلاف في العبارة فقط .

النوع الثاني ما يحتاج الى اثبات الجامع بين الأصل والفرع، مع عدم الالتفات الى الفوارق الأخرى، وان كثرت لظهور تأثير الجامع في الحكم، فيقال العلة في الأصل كذا، وهي موجودة في الفرع، فيجب الاجتماع بينهما في الحكم، وهذا هو الذي يسمى قياسا بالاتفاق ، لأنه يصدق عليه رد فرع الى أصل بعلة جامعة بينهما الى آخر ما تقدم .

القسم الثاني القياس الظنى المقابل للقطعى: ويسمى أيضا القياس الخفى المقابل للجلى. والقياس الظنى كل قياس تركب من مقدمتين ظنيتين أو احداهما ظنية والأخرى قطعية، فقد يكون كل من المقدمتين ظنية، وقد تكون الآولى قطعية والثانية ظنية أو العكس، فيكون القياس ظنيا في ثلاث صور، وسواء تطرق الظن الى نفى تأثير الفارق أو الى الجامع، فأن القياس يكون مظنونا، وهذه الظنون يختلف اعتبا رها بحسب أنظار المجتهدين، فقد يعتد بها بعضهم، وقد يلغيها البعض الآخر عن الاعتبار بحسب ما يغلب على ظنهم من المساواة أو الافتراق.

وقد أجمع الصحابة على اعمال الظن في كثير من المسائل التي اختلفوا فيها، حيث أنزلوا الظن منزلة العلم في وجوب العمل كمسألة الحرام والجد وحد الخمر وغيرها من المسائل الظنية التي لاسبيل الى القطع فيها. ويدعى الظني قياسا خفيا، حيث يكون احتمال تأثير الفارق فيه بين الأصل والفرع قويا، وذلك كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجسوب القصاص .

وقد خالف فيه أبو حنيفة حيث قال بعدم وجوب القصاص في القتل بالمثقل وفرق بينه وبين المحدد بأن المحدد ـ وهو المفرق للأجزاء .. آلة موضوعة للقتل، والمثقل كالعصا انما هو آلة موضوعة للتأديب بالأصالة، لعدم تفريقه للأجزاء .

ورد بأن المراد بالمثقل ما يقتل غالبا كالحجر والدبوس ونحو ذلك .

أنواع القياس القطعي والظني : كل من القياس القطعي والظنبي يتنبوع الى ثلاثسة أنواع : أولى، ومساو، وأدنى .

· 安全衛衛衛衛 如此种情報 公山下村村

# أنسواع القطعسي :

ت القطعى الأولى، مثاله قوله تعالى: (فلا تقل لهما أف ولا تنهسرهما) دلت الآيسة على تحريم التأفيف، لما يقتضيه من ايذاء الوالدين ، فيكون تحريم السب والضرب أولى بالحكم ، ومثله الحديث الوارد في السنن: لاتجوز في الأضاحي العوراء البين عورها. وعلة عدم الجواز عيبها ونقصها فتكون العمياء أولى بالحكم لشدة عيبها فلا تجوز في الضحية .

2 \_\_ القطعى المساوى، مثاله، قوله صلى الله عليه وسلم: من اعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقى. والأمة مساوية للعبد في ذلك، لأن الذكورة والأنوثة لاتأثير لهما في الفرق بينهما، وقوله: أيما رجل أفلس أو مات، فصاحب المتاع أحق بمتاعه، والمرأة في ذلك كالرجل، وقوله تعالى: (فعليهن نصف ما على المحصنات من العنداب) والعبيد في ذلك كالإماء . وقوله صلى الله عليه وسلم: من باع عبدا وله مال فماله للبائع الا أن يشترطه المبتاع ، والجارية في ذلك كالعبد .

الى غير ذلك من المسائل التى لاتأثير لها فى الفرق بين الأصل والفرع فى المحكم .

3 \_\_ القطعى الأدنى، وهذا كما لو فرض أنه ورد نص بتحريم ضرب الوالدين لعلية الايذاء فيلحق به التأفيف، ففيه الحاق الأدنى با لأولى، وكتحريم الخمر للاسكار، ويلحق بها النبيذ فى التحريم وايجاب الحد، ففيه الحاق الأدنى بالأولى، لأن الاسكار فى الخمر أقوى منه فى النبيذ .

### أنواع الظني:

ت \_\_\_ الظنى الأولى، كما يقال: اذا وجبت الكفارة فى قتل الخطأ فوجوبها فى العمد أولى، لأن فيه ما فى الخطأ من القتل وزيادة عدوان، واذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى، لأن الكفر فست وزيادة، واذا أخذت الجزية من الكتا بى فالوثنى أولى، لأنه كافر مع زيادة جهل.

2 — الظنى المساوى بأن تكون العلة متساوية فى الأصل والفرع مع ظنيتها فيهما أو فى أحدهما، فيكون القياس ظنيا مساويا ، وأمثلته كثيرة، منها قوله صلى الله عليه وسلم للأعرابي الذى جامع زوجته فى رمضان: اعتق رقبة ، فيقاس عليه التركى والهندى، وكقياس الأرز على البر فى أحكامه من وجوب الزكاة وغير ها، وكقياس الزبيب على التمر فى إلربا ، لعلة الطعم أو الكيل أو القوت، الى غير ذلك .

3 — الظنى الأدنى ، وهذا كالأقيسة التى يستعملها الفقهاء فى مباحثاتهم ، ومثلوه بقياس البطيخ على البر فى الربا بجامع الاقتيات، وهو فى البر أولى منه فى البطيخ، فياتى فيه قياس الأدون، لأن الاقتيات فى البطيخ أدون منه فى البر.

أولوية القياس. وأدونيته لاتأثير لهما في اشته اظ اتحاد الأصل والفرع في العلة.

ان التفاوت بين الأصل والفرع فى قو ة العلة وضعفها لا يلزم منه اختلافهما فى نفس العلة أو الحكم، فلا يلزم منه اختلال شرط العلة ، وهو اتحادها فى الأصل والفرع بحيث توجد علة الأصل بتمامها فى الفرع وذلك لما ياتى :

ان علة الحكم في الأصل ينظر فيها من حيث ماهيتها وحقيقتها، وشرط القياس ان تكون علة الأصل موجودة بماهيتها وحقيقتها في الفرع، قالمراد من كون القياس يشترط فيه وجود العلة التي في الأصل بتمامها في الفرع انما ذلك باعتبار الماهية والحقيقة، بحيث تكون العلة التي في الأصل تجمعها مع العلة التي في الفرع ماهية واحدة، هي كلى لهما وهما جزئيان لها يندرجان تحت مفهومها ولا يختلفا ن الا بالتعدد والتشخص من حيث المحل شأن كل كلى، قانه لا يتحقق له وجود خارجا الا في أفراده وجزئياته ، فيكون ذلك من قبيل الكلى المشكك الذي يختلف في محاله بحسب العؤار ض كالبياض، فهو ماهية واحدة ، ولكنه يختلف قوة وضعفا في محالة بحسب العؤار ض كالبياض، فهو ماهية واحدة ، ولكنه يختلف ماهية واحدة ، ولكنه يختلف ماهية واحدة ، ولكنه ينتلف ماهية واحدة ، ولكنه ألفيان في الشبة واحدة ، وكذا الشدة المطربة فهي في الخمر أشد منها في النبيذ، وايذاء الوالدين فهو في التأفيف أضعف منه في الشتم والضرب، و هكذا ،

وعليه، فاختلاف الأصل والفرع شدة وضعفا في علة القياس لا ينافي اشتراط اتحادهما في الماهية، لأن القوة والضعف ونحو هما كلها عوارض لا دخل لها في ذات الماهية نفسها، وباعتبار هذه العوارض جاءت الأولوية و الأدونية من جهة الحكم تبعا للعلة، فياذا نص الشارع على حكم لعلة وكانت العلة فيه أقوى من العلة التي وجدت في الفرع، فإن علة الأصل تكون أولى بالحكم من علة الفرع لقوتها، وكذا العكس بان تكون العلة التي في الأصل أضعف من العلة التي في الأمر بحيث تكون التي في الأصل أضعف من العلة التي في الأروبية والأدونية في الأحمل ألحكم الموتها وجود العلة التي في الأولوية والأدونية في الحكم من غير أن يحصل اختلال في شرط القياس وهو وجود العلة التي في الأصل بتمامها في الموع، فيكون الأصل والفرع متساويين في نفس العلة وحقيقتها، وبذلك يستويان أيضا في الحكم المترتب على العلة، وإن اختلف الحكم أيضا قوة وضعفا، تبعا لقوة العلة وضعفها .

المبتحث الثانى - فى أركان القياس: ويشتمل على ما ياتى: بيان ما يعتبر أركانا للقياس ، الركن الأول وشرائطه - الركن الثانى وشرائطه - الركن الرابع وشرائطه .

أولا - الأركان: ان أركان القياس هي الأجزاء التي تتركب منها حقيقته، وهي منحصرة في أربعة: المشبه به المقيس عليه ويسمى أصلا، المشبه المقيس ويسمى فرعا، حكم الأصل الذي يستوى فيه مع الفرع، العلة وهي الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

والقياس الذي هو المساواة أو الحمل لايمكن أن تتحقق ماهيته الا اذا اجتمعت هذه الأجزاء، لأن المساواة لابد أن تكون بين جزأين، وهما الأصل والفرع في القياس، وأن تكون في شأن من الشئون، وفي القياس وقعت المساواة بين الأصل والفرع في العلة وفي الحكم، وان أمكن اختلافهما قوة وضعفا باعتبار محلهما.

أما جكم الفرع فليس من الأركان لأنه ثمرة القياس ونتيجته، فلا يوجد حكم في الفرع الا بعد تحقق القياس، ولو كان حكم الفرع ركنا للقياس لتوقف عليه القياس، فيؤدى الى الدور قطعا، وهو محال، أو يقال: ان حكم الفرع هو حكم الأصل، وانما يختلفان باعتبار المحلكم اتقدم .

ثانيا ـ الركن الأول وشرائطه: الركن الأول هـ و الأصل المقيس عليه ، وقد وقع فيه خلاف:

المقيس عليه في حكمه، فيكون المقيس فرعا. وذهب المتكلمون الى القول بأن الأصل هو دليل حكم المقيس عليه، والفرع هو حكم المقيس .

. وذهب الامام الرازى الى أن الحكم في محل الوفاق أصل والعلة فرع، أما في محلل الخلاف قالعلة أصل والحكم فرع .

وهـــذا الخلاف لا طائل تحتــه، اذ لا تنبني عليه ثمرة عملية في أصول الفقه .

وأول المذاهب أقرب وأنسب لاستعمال الفقهاء، لأن الأصل المقيس عليه لايقتضى فرعا باعتبار ذاته، لأن الخمر مثلا أو البر باعتبا رهما في ذاتهما، لو قطع النظر عن حكمهما وعلتهما لا يستلزمان فرعا، فالحمر لا ينبني عليها النبيذ، والبر لايستتبع الأرز، وأنما يستتبعان ذلك باعتبار الحكم المتعلق بهما الذي اقتضته العلة القائمة بهما، والتي تقتضي سريان الحكم

من المحل الأول المتفق عليه الى ألثاني المختلف فيه، فلذلك سمى الأول أصلا لأن الحكم سرى منه الى غيره، وسمى الثاني فرعا لأن الحكم سرى اليه من غيره.

جميع الشروط التى ذكرها بعض الأصوليين لهذا الركن وهو الأصل انما هى فى الحقيقة شروط فى حكمه أو علته، وسياتى ذكر ها عند الكلام على هذين الركنين، وهما حكم الأصل والعلة.

ثالثا - الركن الثاني وشرائطه: الركن الثاني هو الفرع المشبه بالأصل المقيس عليه في حكمه، ومن شأنه أن يكون محل خلاف، هذا بناء على مذهب الفقهاء من أن المحسل المقيس عليه هو الأصل، فيكون المحل المختلف فيه الذي سرى اليه الحكم من الأصل، هو الفرع، أما على مذهب المتكلمين فإن الفرع هو حكم المقيس لتفرعه عن دليل حكم الأصل المقيس عليه،

#### ومن شروط الفرع:

I \_\_ أن تكون علة الأصل موجودة بتما مها في الفرع من حيث نوعها وجنسها، لأن حكم الأصل لا يتعدى الى الفرع الا اذا وجدت فيه تلك العلة ، لأن الحكم تابع للعلة ، ويلزم أن تكون العلة الموجودة في الفرع مشاركة لعلة الأصل ، اما في نوعها كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر ، والشدة المطربة في النبيذ هي الشدة الموجودة في الخمر نوعا لا شخصا، وان اختلفا باعتبار المحل، واما في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الأطراف بحامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل، فالقطع نوع من الجناية، والقتل نوع آخر ، ولكنهما مشتركان في جنس واحد، وهو مطلق الجناية، فان لم تكن علة الفرع مشاركة لعلة الأصل في نوعها ولا في جنسها، فلا تثبت علة الأصل في الفرع، وعليه فلا يمكن تعدية حكم الأصل الى الفرع ولا يصح القياس .

2 \_\_ أن يكون الحكم في الفرع مساويا لحكم الأجل ومماثلا له في نوعه أو في جنسه، لأن القياس ما هو الا تسوية الفرع بالأصل والحاقه به في نوع الحكم أو جنسه، أما تسوية الفرع بالأصل في نوع الحكم فمثاله، تشريك المثقل بالمحدد في وجوب القصاص في النفس، فالقتل بالمثقل والقتل بالمحدد قد سويا في وجوب القصاص، وهو نوع واحد وأما تسويته به في جنسه فكا ثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية عليها في مالها، فولاية النكاح غير ولاية المال من حيث النوع، فهما مختلفان، ولكنهما متحدان من حيث الجنس، لأنهما مندرجان تحت جنس واحد، وهو مطلق الولاية ومهما كان حكم الفرع مماثلا لحكم الأصل الا ويحصل به من المقصود للشارع مثل ما يحصل من حكم الأصل ضرورة اتحادهما في الوسيلة، أما اذا اختلفا في الحكم مع أنه الوسيلة الى تحصيل المقصود، فيجب أن يختلفا في الإفضاء الى الحكمة المطلوبة للشارع من تشريع الحكم.

3 — أن لا يكون الفرع منصوصاً على حكمه بنص موافق للقياس، اذ في هذه الحالة يستغنى بالنص عن القياس، الا على مذهب من يجوز توارد دليلين على مدلول واحد، بالإضافة الى أن القياس عنده يفيد معرفة العلة، على أنه لو كان منصوصاً على حكمه لما كان قياسه على منصوص آخر بأولى من العكس، لتساويهما في كون كل منهما منصوصاً على حكمه .

4 \_\_ أن لا يقوم دليل قاطع من نص أو اجماع على خلاف حكم الفرع يقتضى نقيض ما اقتضته علة القياس، وهو محل اتفاق بينهم، اذ لا يصح القياس مع قيام الدليل القاطع على خلافه، بل وكذا لوقام خبر الآحاد على خلافه فلا يصح القياس عند أكثر الأصوليين ، لأن خبر الواحد يقدم على القياس عندهم، محتجين لذلك بأن القياس فرع النصوص، والفرع لايقدم على أصله ، وان ردت هذه الحجة بأن النص الذى قدم عليه القياس ليس أصلا لذلك القياس بل غيره .

وذهب الامام مالك رضى الله عنه الى تقديم القياس على خبر الواحد، بحجة أن القياس موافق للقواعد من جهة ما يتضمنه من تحصيل المصالح، ودرء المفاسد، والخبر المخالف للقياس ليس فيه الا تحصيل الحكم، لهذا يجب تقديم الموافق للقواعد على المخالف لها .

5 — أن لا يكون حكم الفرع متقدما في الظهور على حكم الأصل، وان كانت أحكامه تعالى كلها قديمة لا توصف بتقدم ولا بتأخر، فلو قاس الشافعي الوضوء على التيمم في وجوب النية للزمه ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل، وذلك ممتنع باطل، لأن الوضوء وقسع تشريعه والتعبد به قبل الهجرة، والتيمم انما تعبد به بعدها، فيلزم عليه أن يكون الفرع وهو الوضوء مقيسا على التيمم في وجوب النية قبل معرفة العلة الجامعة بينهما التي من أجلها شرع الحكم في الأصل.

وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الركن شرطا آخر، وهو أن يكون حكم الفرع ثابتا بالنص اجمالا، ويقع تفصيله بالقياس، مجتجين لذلك بأنه لولا العلم بورود ميراث الجد حملة لما جاز قياسه على الأخ في التوريث بجامع أن كلا يدلى بالأب.

ورد ذلك بأن العلماء من الصحابة وغير هم قاسوا، أنت على حرام على الطلاق والظهار واليمين حسب اختلافهم فيه، ولم يوجد فيه تص لا جملة ولا تفصيلا، وعليه فالحكم اذا ثبت. في الأصل بعلة فانه يتعدى الى الفرع بتعدى العلة اليه.

رابعا - الركن الثالث وشرائطه: الركن الثالث من أركان القياس حكم الأصل القيس عليه، ويشترط فيه شروط:

x \_ أن يكون الحكم ثابتا في الأصل \* والا لما أمكن توجيه المنع اليه قبل ثبوته .

2 \_\_ أن يثبت بدليل شرعى من كتا ب أو سنة أو اجماع، فلا يجوز القياس على أصل ثبت حكمه بالقياس، لأن العلة أن اتعادت في القياسين يكون الثانى لغوا، وفيه تطويل بلا فائدة، مثلا لو قيس الغسل على الصلاة في اشتراط النية بجامع العبادة، ثم قيس الوضوء على النسل فيما ذكر، فيكون الثانى لغوا للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة مباشرة بدون واسطة، وكذا يقال فيما لو قيس الأرز على البر في حرمة الربا بجامع الطعم والكيل ثم قيس التمر على الأرز في ذلك أيضا، فأن القياس الثانى لغو، لأنه حيث اتحدت العلة فأن قياس التمز على الأرز تطويل بلا فائدة، وأيضا فليس أحد المقيسين أولى بالقياس عليه من الآخر، اذهما متساويان بالنسبة الى الأصل المقيس عليه .

أما ان اختلفت العلة فان القياس لا يصح بتاتا، مثاله قياس الرتق وهو السداد محل الجماع على جب الذكر في جواز فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع، ثم يقاس الجدام على الرتق في فسخ النكاج، فان القياس لا ينعقد، لأن فوات الاستمتاع غير موجود في الجدام.

4 ــ أن يقوم دليل شرعى على تعليل حكم الأصل وجواز القياس عليه، لأن كون الوصف علمة حكم شرعى ومن وضع الشارع، فلابد من قيام دليل على ذلك ولو بوجه الاجمال والعمــوم،

اذ كل اصل أمكن تعليل حكمه فانه يجب تعليله ويجوز القياس عليه، لأن مدرك كون القياس حجة انما هو اجماع الصحابة، وقد علم من تتبع أجوالهم فى اجتهادهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند وجود ما يظن كونه علة لحكم الأصل ووجوده فى الفرع وان لم يقم دليل خاص على وجوب تعليل حكم ذلك الأصل وجواز القياس عليه، لذا قال عمر رضى الله عنه لأبى موسى الأشعرى: اعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور برأيك من غير تفصيل ومن غير ذكر دليل خاص، لهذا اختلفوا فى أنت على حرام فقاسه بعضهم على الطلاق، وبعضهم على الظهار، وبعضهم على اليمين من غير أن ينقل نص خاص ولا اجماع على القياس على تلك الأصول ولا على جواز تعليلها.

5 \_ أن يكون حكم الأصل ثابتا غير منسوخ ليصح القياس عليه، أما لو كان الحكم الذي يراد تشريكه مع الفرع منسوخا فلا يصلح للقياس حينند، لأن تسخ الحكم يقضى بأن العلة التي هي طريق التشريك بين الأصل والفرع، لم يعد لها في نظر الشرع أي اعتبار، واذا بطل مفعولها في الأصل لنسخ حكمها فلا سبيل الى القول بتعدية حكمها الى الفرع، لأن الحكم في الفرع تابع للعلة وهي قد ألغيت عن الاعتبار.

6 ــ أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع أيضا، للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل، لأنه نظرا لاستوائهما في الدليل فلا وجه لالحاق أحدهما بالآخر، اذ ليس جعل بعض الصور المشمولة للدليل اصلا للبعض الآخر بأولى من العكس، مثاله: لو استدل على ربوية البر بحديث مسلم: الطعام بالطعام مثلا بمثل، ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم، فإن الطعام يتناول الذرة والبر على السواء، لذا كان جعل أحدهما أولى من الآخر تحكما ظاهر البطلان.

7 \_\_ أن لا يكون حكم الأصل معدولا به عن سنن القياس، بأن لا يكون مستثنى من قاعدة عامة، لما تقرر من أن الخارج عن القياس لا يقاس عليه. ومعنى هـــذا أن المستشنى بالنص من قاعدة عامة وخصص بالحكم لا يقاس عليه غيره، لأنه فهم من النص ثبوت الحكم في محله على الخصوص مع أن القياس عليه يقضى با بطال الخصوص المعلوم بالنص بيد أنــه لا سبيل الى ابطال النص بالقياس ويقضى أيضا بنســخ المستثنى مـنـه وابطاله بتــاتـا . وقد ورد من ذلك عدة قضايا، منها:

أ \_ تخصيصه صلى الله عليه وسلم بنكاح المرأة على سبيل الهبة من غير مهر ، لقوله تعالى : (وامرأة مومنة ان وهبت نفسها للنبيء ان أراد النبيء أن يستنكحها خالصة لك من دون المومنين).

ب \_ تخصيصه على الله عليه وسلم بنكاح تسع نسوة دون غيره .

ج \_ قبول شهادة خزيمة وحده لقوله صلى الله عليه وسلم: من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه. أى كافيه عن شهادة اثنين، فجعل النبي شهادة خزيمة بمثابية شهادة رجلين، فهو مستثنى بالنص من قاعدة عامة، و هي وجوب شاهدين من غير ابطال المستثنى منه، فلا يقاس عليه غيره في هذا الحكم، وان كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك الحكم من الله عنه.

وحاصل قصة شهادة خزيمة، أن النبى صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من أعرابي أفجيده البيغ وأنكرة وقال: هلم شاهدا يشهد على فشهد عليه خزيمة بن ثابت دون غيره، فقال له النبى: ماحملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا ؟ فقال: صدقتك فيما جئت به وعلمت أنسك الاتقول الاحقاء فقال الرسول: من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسينه.

ورب تخصيصه صلى الله عليه وسلم أبا بردة في العناق بأنها تجزئه في الضحية دون

الى غير ذلك مما ورد فيه التخصيص، كالتخصيص الوارد فيمن وقصته ناقته بقوله صلى الله عليه وسلم: لاتخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا، فانه يحشس يوم القيامة ملبيا، وقوله في شهداء أحد: زملوهم بكلومهم ودمائهم، فانهم يحشرو ن يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما الخ .

فالمستثنى من تلك القواعد الذى خصص بالحكم طبقا للنصوص المذكورة، لا يجوز القياس عليه، لأنه يؤدى الى ابطال الخصوص والى ابطال النص الدال على الخصوص، بل والى نسخ نفس القواعد المستثنى منها وكل ذلك باطل.

8 \_\_\_ أن يكون حكم الأصل متفقا عليه عند الخصمين، سواء أختلفت الأمة أو اتفقت فيما اذا لم يكن منصوصا، ثم ان اتفق الخصمان على علة حكم الأصل إيضا فالأمر واضح، أما اذا اختلفا في العلة بأن ادعى كل من الخصمين تعليل الحكم بعلة خاصة، أو ادعى أحدهما علة ونفاها الآخر، فالقياس في هذا الأصل يدعى قياسا مركبا، وهو يتنوع الى نوعين: مركب الأصل، ومركب الوصف.

أما مركب الأصل فصورته أن يتفق الخصمان في حكم الأصل، الا أن المستدل يعلله بعلة معينة بينما يعلله المعارض بعلة أخسرى، بحيث تكون كل من العلتين يصح أن يبنى عليها حكم قياس غير ما يبنى على الأخرى، فالخصمان متفقان في حكم الأصل، الا أن كلا متهما علله بعلة معنية غالفة لعلة الآخر، وينكر علية عليه مع الاقرار بوجودها في الأصل، مثاله: حلى الصبية الصغيرة، قد وقع الاتفاق بين الشافعية والمالكية من جهة، وبين المنفية من جهة أخرى على على عدم وجوب الزكاة في حليها، الاألهم اختلفو افي تعليل هذا الحكم، فالشافعية والمالكية عللوه بكونه حليا مباحا، فلم يوجبوا الزكاة في حليا مباحا فقاسوا عليه حلى البالغة لهذا الجامع، وهو كونه حليا مباحا، فلم يوجبوا الزكاة في حلى البالغة أما الحنفية فانهم عللوا الحكم في الأصل، وهو عدم وجوب الزكاة في حلى الصغير بعلة أخرى، وهي كونه مال صبية ، وهذه العلة لاتوجد في البالغة، فلا يصح قياسها في عدم وجوب زكاة حليها على الصبية الصغيرة وحيث أن العلة التي اعتبرها الحنفية لايمكسن مريانها الى البالغة فلا يصح قياسها على الصبية ، والحنفية هنا لاينكرون وجود علة المستدل، ولكنهم ينكرون عليتها في حكم الأصل.

ومثاله أيضا: المكاتب اذا قتله الحر ، فقد اتفق الشافعية والحنفية على الحكم ، وهو أنه لايقتل الحر بالمكاتب، وعلله الشافعية بأن المكاتب عبد فيقاس عليه غير المكاتب من العبيد، لأن علة الأصل موجودة في الفرع، وذكر الحنفية علة أخرى لمنع قتل الحر بالمكاتب، وهي جهل المستحق لدمه من السيد أو الورثة، لأن باقي نجوم الكتابة انسدت من تركته، يكون المستحق هم الورثة، وان لم يخلف شيئا، يكون المستحق لدمه هو سيده، فجهل المستحق للقصاص بعد هوته، هو علة منع قتل الحر بدمه ،

ثم ان كلا من المتبازعين لاينكر هلة الآخر، وانما ينكر تعليل الحكم بها، وبديهي أن علة الحنفية لاتتعدى الى غيرها، فلا يصبح قياس قتل العبد على قتل المكاتب، لأن الجهل بالعلة غير متحقق في قتل العبد، بخلاف علة الشافعي ، لأن علة العبودية موجودة فيهما، فيصح التعليل بها الأ ان الحنفية ينكرون تعليل الحكم بتلك العلة، وان اعترفوا بوجودها .

والذي يظهر أن هذا النوع إنما سمى مركب الأصل؛ لأن الحكم في الأصل بني على التعليل بعلتين مختلفتين بالنظر الى الخصدين ،وان أنكر كل منهما التعليل بعلة الآخر.

وأما مركب الوصف فصورته ان يتفق الحصمان على حكم الأصل أيضا، فيعلله المستدل بعلة بينما يمنع الخصم وجودها في الأصل، ثم يعلله هو بعلة أخرى يمنعها المستدل أيضا، ومثاله: قول القائل: فأطمة التي أتزوجها طالق، فقد وقع الاتفاق بين المالكية والحنفية من جهة

وبين الشافعية من جهة أخرى على حكم هذه الصورة. وهو أنه لايلزمه طلاق، أما الشافعي، فقد علله بأنه تعليق للطلاق قبل ملكه، فقاس عليه قول القائل: ان تزوجت فاطمة فهي طالق، فلا يلزمه طلاق لوجود العلة الجامعة بين الأصل و الفرع، وهي تعليق الطلاق قبل ملكه، فيقاس المشروط، وهو ان تزوجها طالق، في عدم لزوم المطلاق، بجامع التعليق قبل الملك.

أما الحنفى فقد أنكر وجود علة المستدل في الأصل، ثم علل حكمه بأنه تنجيز للطلاق قبل ملك محله فلا يلزمه طلاق. وبناء عليه، فان قياس ان تزوجت فاطمة فهي طالق على فلانة التي أتزوجها طالق، يكون باطلاء لعدم وجود الجامع بين الأصل والفرع الذي هو الطريق الوحيد اللي القياس، لأن التنجيز لايجتمع مطلقا مصع التعليصة .

وسمى هذا مركب الوصف، لأن القياس فيه قد بنى على وصف مختلف فيه بين المستدل والمعارض، حيث يثبته المستدل في الأصل المقيس عليه ويجعله علة لحكمه، بينما المعارض ينفى وجوده في الأصل بتاتا، ويعلله بعلة ينفيها المستدل أيضا.

خاهسا - الركن الرابع، العلة: الوصف المجامع في القياس بين الأصل والفرع يسمى علة وهي من أعظم أركان القياس وأهمها أبحاثا وأصعبها تحريرا وتدقيقا ، اذ عليها مسدار القياس، وانما سمى الوصف المجامع في القياس علة لمناسبته لمعنى العلة في اللغة، لأن العلة في اللغة المرض الذي يغير حال الشخص من صحة الى سقم، ومن استقامة مزاج الى اختلاله وانحرافه، وكذا الوصف يتغير الحكم بحصوله في المحل، وينتقل منه الى محل آخر تبعا لذلك الوصف الذي هو العلة الموجودة فيه .

العلة عند الأصوليين، قد اختلفوا في معناها على مذاهب أشهرها أربعة :

I ــ لأهل السنة قالوا: العلة هي المعرف للحكم، بمعنى أنها علامة على وجود الحكم ايجابا أو تحريماً من حيث القياس على محلها، فيكون حكم الأصل بهذا الاعتبار ثابتا بها لا بالنص، لأن كون محل العلة أصلا يقاس عليه انما يعلم من العلة القائمة به، لذا لو قطع النظر عن العلة وروعي جانب النص لمادل على القياس أصلان

وقد اعترضه المحنفية حيث ادعوا أن الدال على الحكم انما هو النص مثلا لا العلة لأن النص هو المفيد للحكم .

ورد اعتراضهم بأن النص انما دل على الحكم فى حد ذاته، لا من حيث كون محله أصلا يقاس عليه والكلام فى ذلك. والذى يفيده انما هو العلة، لأنها واسطة تعدية الحكم من الأصل الى الفرع، فالحكم الشرعى لابد له من دليل: نص أو اجماع، اذ لا يعرف الا به، ويكون الوصف أمارة يعرف بها وجه تعلق الحكم بذلك المحل، حتى اذا وجد فى محل آخر انتقل الحكم اليه، وبهذا لا يعرف الا بالعلة، أما النص فلا دخل له فى ذلك.

2 ــ للمعتزلة، قالوا: ان العلة هي المؤثر بذاته في الحكم، ومرادهم بذلك أن حسن الشمىء وقبحه وصف ذاتي له، والحكم تابع لحسنه وقبحه الذاتيين، فيكون الوصف مؤثرا بذاته في الحكم، بمعنى أنه يستلزم لذاته حكما باعتبا رحسنه وقبحه الذاتيين. وحسنه أو قبحه هو علمة الحكم، وقد تقدم الكلام على ابطال مذهبهم في مسالة الحسن والقبح.

3 ــ للامام الغزالى قــال: العلة هى المؤثر فى الحكم باذن الله تعالى، ومراده بذلك، الاستلزام والربط العادى، بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته بتبغية حصول تعلق الحكم بمحل، لتحقق وجود الوصف فيه، كما أجرى عادته بتبعية الموت لحز الرقبة، وتبعية الاحـــراق

لماسة النار، الى غير ذلك، كأن الشارع قال: اذا وجدت هذه الصفة وجد معها الحكم، فهى علامة عليه، وهكذا صرح الغز الى بأن العلة علامة على الحكم، فقد قال في المستصفى: اعلم أن العلة في الشرعيات مناط الحكم، أيما أضاف الشارع الحكم اليه، وناطه به ونصبه علامة عليه. فيكون بذلك موافقاً للجمهور.

4 ... لسيف الدين الآمدى وابن الحاجب، وجرى عليه الحنفية، قالوا: العلة هي الباعث على الحكم بمعنى أنها مشتملة على حكمة مخصوصة مقصودة للشارع من شدرع الحكم، أراد الشارع ترتبها على الحكم لمنفعة العباد، تفضلا منه تعالى واحسانا بعباده، قمراد الآمدى ومن معه من كونها باعثاعلى الحكم أن الحكم يناط بهنا باعتبار ما تقتضيه من جلب المحالج أو دفع المفاسد الذي تترتب على الحكم، وبذلك تكون علامة على الحكم، وباعثة للمكلف على الامتثال، لظهور الحكمة من تشريع الحكم الذي أنبط بتلك العلة، وليس المراد من كونها باعثة على الحكم أن الحكم شرع لأجلها حتى نكون باعثا وغرضا، فيلزم المحظور، وبهذا يتضح أن هذا المذهب قريب من مذهب الحمهور، وكاد أن يكون موافقا له .

تنوع العلة: يجوز أن تكون العلة حكما شرعيا، كما يقال: بطل بيع الخمر لأنه يحرم الانتفاع بها ولأنها نجس، ويجوز أن تكون وصفا محسوسا عارضا كالاسكار في الخمر، أو لازما كالطعم والصغر، أو من أفعال المكلفين كالقتل والزني والسرقة، أو عرفيا كالحسن والقبح والشرف والحسة ، فالشرف والحسن يناسبهما التكريم والتعظيم وتحريم الاهانة ، والقبح والخسة يناسبهما ضد هذه الأحكام من عدم التعظيم واباحة الاهانة، وكذا يعتبر السرف والخسة في الكفاءة، ويجوز أن تكون وصفا بسيطا كالشدة المطربة، أو مركبا كالقتل العمد العدوان، وأن تكون نفيا أو اثباتا، وأن تكون منا سبة أو غير مناسبة، ويجوز أن لاتكون موجودة في محل الحكم الا أنها ملازمة له كتحريم نكاح الأمة لعلة رق الولد .

# شروط العلة: يشترط في صحة اعتباً ر الوصف علة للحكم الشروط الآتية :

I — أن تكون وصفا حقيقيا ظاهرا في نفسه ، لا يتوقف تعقله على شيء كالشهبة المطربة والزني، أما الخفى فلا يجوز التعليل به، لأنه لايمكن الإطلاع عليه، ولكن جعل ما يتضمنه ويقتضيه عوضا عنه مما هو مظلة وجوده ، وهذا كما اذا علل صحة البيع بالتراضي، فإن الرضى أمر خفى، ولكن جعل ما يقتضيه ويتضمنه علة صحة البيع ، وهو الايجاب والقبول نطقا أو معاطاة، وكذا وجوب العدة لايصح تعليلها بعلوق المرأة من الرجل، أو استقرار منيه في رحمها، لخفاء ذلك، فاعتبرت المظنة وهي الطلاق علة لوجوب العدة ، وكذلك تعليل وجوب القصاص على مظنته وهو القصاص على مظنته وهو القتل العدوان ، فإن العمد العدوان ، فإن العمد أمر خفى ، ولذلك علق القصاص على مظنته وهو القتل العدوان .

2 - أن يكون الوصف منضبطا ، لا يضطرب ولا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمنة والأمكنة، كالطعم لحرمة الربا في البر مثلا، فانه ثابت وقاد لا يختلف ولا يضطرب، أما اذا اختلف واضطرب، فلا يجوز اعتباره علة لحكم من الأحكام، مثلا: رخص السفر شرعت لعلة دفع المشقة غير أن مشقة السفر لا يمكن ضبطها وحصر ها، لما يعتريها من الاضطراب والاختلاف، والشدة والضعف بحسب الأشخاص والأحوال والأزمنة و الأمكنة، فالمسافر راجلا ليس كالراكب، والمنفرد ليس كالمسافر في رفقة ، والمسافر في الفلاة ليس كالمسافر في الأرض المعمورة والمأهولة ، ليس للسافر في الشارع الحكم المذكور بالمشقة ، بل بما هو مظنة المشقة وهو السفر، فقال: يجوز القصر لعلة السفر، فلم يعلل القصر ولا الفطر في البسفر بالمشقة، لاضطرابها واختلافها، يجوز القصر لعلة السفر، فلم يعلل القصر ولا الفطر في البسفر بالمشقة، لاضطرابها واختلافها،

وأيضا اعتبارا لخواص المشقة المظنونة في السفر، لم يرخص الشارع لغير المسافر كالفلاح والعامل والحمال في شئى من ذلك، وا ن كانت المشقة التي يعانيها هؤلاء قد تكون أقسى وأشد مما يعانيه المسافر، لذا منعوا الحاق غير المسافر بالمسافر فيما رخص له.

3 \_\_ أن تكون العلة مشتملة على حكمة تبعث المكلف على الامتثال، وتصلح دليلا لاناطة الحكم بالعلة، فوجوب القصاص حكم وعلته الققل العمد العدوان لكافئي، وحكمته حفظ النفوس، فمن يعلم أنه اذا قتل غيره اقتص منه، ينكف عن القتل غالبا، وفي ذلك حفظ لحياته وحياة من أراد قتلة، وأيضا فلو أقدم على ذلك مع علمه بالحكم من غير مبالاة فان هذه الحكمة تبعثه كما تبعث ولى أمر المسلمين على الامتثال بأن يمكن كل منهما ولى الدم من القصاص .

وعلاوة على ذلك فأن تلك الحكمة تصلح لأن تكون دليلا وشاهدا لاناطة وجوب القصاص بعلته، فيجوز حينئذ القياس على محل الحكم، فيقاس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص لجامع العلة المشتملة على الحكمة ،

ونظرا لما للحكمة من التأثير في اناطة الحكم بالعلة، جوز بعض الأصوليين أن تكون علة الحكم نفس الحكمة، لأنها هي التي شرع لها الحكم في الحقيقة ، وقد اشترط بعضهم في اعتبار الحكمة علة أن تكون منضبطة لا مضطربة .

4 \_\_ أن لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الأصل، لأن المعرف للشيء يجب أن لا يتأخر عنه، ولو تقدم العكم على علامته للزم أن يكون معروفا قبلها، فلو عرف بها بعد ذلك للزم عليه تعريف المعروف، وهو محال، لما فيه من تحصيل الحاصل ، وكذا على اعتبار أن العلة باعث على الحكم لاستحالة أن يتحقق الحكم قبل الباعث عليه، مثلا: اثبات الولاية للأب على الصغير الذي عرض له الجنون لعلة الجنون، فإن الحكم وهو الولاية ثابت على الصغير قبل عروض الجنون له، فتعليل الحكم بعد ذلك بالجنون يعتبر عبثا .

5 \_ أن لاتعود على الحكم المعلل بها الذى استنبطت منه فى الأصل بالابطال، لأن الحكم منشؤها فابطالها له يرجع عليها بالابطال أيضا. ومثاله: تعليل الحنفية وجوب الشاة فسى الزكاة بدفع حاجة الفقير، فانه اعتبارا لتعليل هذا الحكم بتلك العلة يجوز اخراج قيمة الشاة، وذلك يقتضى عدم وجوبها على التعيين، لجواز اخراجها أو اخراج قيمتها بناء على العلة .

وقد تعود العلة على حكم الأصل بالتعميم أو التخصيص .

أما عودها على حكمها بالتعميم فمحل و فاق بين الأصوليين، وذلك كتعليل الحكم في محديث الصحيحين الذي جاء فيه: لا يحكم أحد بين اثنين، وهو غضبان. بتشويش الفكر، فأنه يشمل غير الغضب كالجوع والعطش القويين و شدة الفرح أو الحزن، ونحو ذلك .

وأما عودها على الحكم بالتخصيص فمحل خلاف بينهم ، فقد قيل بجوازه، وعليه فللا يشترط عدمه، وقيل لا يجوزه وعليه فيشترط عدمه، مثاله تعليل الحكم في قوله تعالى: (أولامستم النساء) بأن اللمس مظنة الاستمتاع ، فيخرج منه النساء المحارم ، فلا ينتقض الوضوء بلمسهن لعدم الالتذاذ المثير للشهوة، وهو أظهر قولى الامام الشافعي، أما على القول الثاني فان الوضوء ينتقض بلمسهن عملا بالعموم .

6 ــ أن لايتناول دليلها حكم الفرع بعمومه ولا بخصوصه للاستغثاء حينئذ عن القياس بذلك الدليل، الا على مذهب من يجيز ورود د ليلين على مدلول واحد، مثاله في العموم حديث مسلم: الطعام بالطعام مثلا بمثل بفائه دال على علية الطعم، وبه يستغنى في اثبات ربوية التفاح مثلا عن قياسه على البر بجامع الطعم، لأن العديث يتناوله بعمومه، ففيه غناء عن القياس. ومثاله

قبى الخصوص جديث: من قاء أو رعف، فليتو ضأ . فانه دال على علية القيء والرعاف، في نقض الوضوء فيكونان من الخارج النجس . وعليه فلا داعي الى قيساس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع النجس، للاستغناء عن القياس بدلالة الحديث عليهما بالخصوص .

المبحث الثالث، في الطرق الدالة على العلة: وتسمى مسالك العلة .

العلة أهم أركان القياس كما تقدم وعليها مداره، لذلك لا يجوز التعليل بها في القياس الا اذا ثبت وجودها في الأصل المقيس عليه بأحد الطرق التي قررها الأصوليون، وتدعى في اصطلاحهم مسالك العلة، لأنها تدل على علية الشيء لحكم الأصل، وتاتي تلك المسالك على أقسام: النص الصريح القاطع - ألنص الظاهر سالنص المؤمىء سالاجماع سالسبر والتقسيم سالناسبة سالدوران سالطرد سوتنقيح المناط. وهذا تفصيلها :

أولا - النص القاطع: وهو المربح في مدلوله من غير أن يحتمل غيره بوجه من الوجره، بأن يقع التصريح فيه بالملة أو ما في معناها، كأن يقال: لعلة كذا أو لسبب كذا أو من أجل كذا أو لموجبه، وغير ذلك مما هو صريح في التعليل، ومنه قوله تعالى في الفيء: (كي لايكون دولة بين الأغنياء منكم) وقوله: (كي تقر عينها ولا تحزن) وقوله: (فأصبح من النادمين من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا) وقوله: (إذا لأدقناك ضعف الحياة وضعف الممات) وقوله: (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسولة).

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: انما جعل الاستئذان لأجل البص. أى لئلا يقع البص على ما يحرم النظر اليه، وقوله صلى الله عليه وسلم: انما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى، لأجل الدافة، أى القافلة الواردة عليهم ليتصدقوا منها غليهم.

فهذه النصوص وغيرها كلها صريحة في الدلالة على وجود العلمة وعلى عليتها للحكم

ثانيا ـ النص النظاهر: وهو اللفظ الذي يدل بالوضع على وجود العلة في محل الحكم، وعلى عليتها مع احتمال غير العلية بمرجوجية، ومن الإلفاظ الظاهرة في الملية :

ت ـــ اللام التعليلية، سواء كانت ملفوظة أو مقدرة، فالملفوظة كقوله تعالى: (كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النورر) وقوله: (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما لزل اليهم) وقوله: (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)

والمقدرة، مثل قوله تعالى: (ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم أن كان ذا مال وبنين) فالتقدير الأن كان ذا مال وبنين الوانما كانت اللام ظاهرة في التعليل الاصريحة، الأنها تاتى الملك والاستحقاق، نحو المال لزيد، الحمد لله وغير ذلك .

2 \_ الباء، وهى التى يصلح استعمال اللام فى موضعها، مثل قوله تغالى: (فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهمم) بمعنى أننا منعناهم من الطيبات لظلمهم، وقوله تعالى: (فيما وحمة من الله، لنت لهم) أي لنت لهم، لأجل الرحمة ويسبيها، وكانت ظاهرة أيضنا لا صريحة لأنها ثاتى لمجرد الالصاق،

3 ـــ الفاء، قد أوردها بعض الأموليين في الظاهر، كابن الحاجب وابن السبكي بناء على أنها تدل بالوضع على التعليل، وانفا للستعمل في غيسره مجازا، فتكون من الظاهر، وقد

أوردها بعضهم فى الايماء بناء على أنها لاتدل على التعليل وضعا، وانها تستلزمه من حيث دلالتها على التعقيب وترتيب ما بعدها على ما قبلها، فتكون دلالتها على التعليل التزاما لاوضعا، وبذلك تكون من قبيل الايماء الذى هو الاشارة الى العلة من غير دلالة عليها بالوضع ، ومن هنا كانت دلالة الايماء على العلة أضعف من دلالة الظاهر .

تاتى الفاء لربط الحكم بالوصف، وتتصل بالمتأخر منهما، وصفا كان أو حكما ، ويكون ذلك في كلام الشارع أو في كلام الراوى المجتهد أو غيره، فالصور أربع:

أ \_\_ دخول الفاء على الوصف المتأخر عن الحكم فى كلام الشارع، ومنه حديث الصحيحين الوارد فى المحرم الذى وقصته ناقته، فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم، قال: لا تمسوه طيبا قائه يبعث يوم القيامة ملبيا، والحكم هو النهى عن امساسه الطيب وتخمير رأسه. ومنه ما روى فى شهداء أحد أن النبى صلى الله عليه وسلم، قال: زملوهم بكلومهم، فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك.

ب ـــ دخول الفاء على الوصف المتأخر في كلام الراوى. ولم يورد له الأصوليون مثالا ولعلهم لم يظفروا به .

ج \_\_ دخول الفاء في كلام الشارع على الحكم المتأخر عن الوصف. ومن ذلك في كلام الله تعالى قوله: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وقوله: (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) وفي كلام الرسول قوله: من أحيا أرضا ميتة فهي له. وقوله: ملكت نفسك فأختاري . وقوله: من بدل دينه فاقتلوه .

د .... دخول الفاء على الحكم المتأخر عن الوصف في كلام الراوى. ومنه قول أبى هريرة: زنى ماعز فرجم. وقول عمر ان بن حصين: سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسيجد .

4 -- على وهى من الأحرف التي تدل على العلية، ومنه قوله تعالى: (ولتكبروا الله على ما هداكم) أي لأجل هدايتكم .

5 \_\_ من بكسر الميم التي هي حرف جر، ومنه قوله تعالى: (يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق) أي من أجلها ،

6 \_\_ قى، مثل قوله تعالى: (لمسكم فيما أفضتم فيه عداب عظيم) أى لمسكم عداب عظيم بسبب ما أفضتم فيه .

7 \_\_ بيد، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : أنا أفصح من نطق بالفاد بيد أنى مــن قريش، أى الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم، فيكون المعنى أنا أفصح من نطق بالفاد من جميع العرب لأنى من قريش وأنا أفصحهم .

8 -- ان المكسورة المشددة، ومنه قو له تعالى: (رب لاتذر على الأرض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك) ومنه ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم ، امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له: انك دخلت على قوم عندهم هرة. فقال عليه الصنالة والسلام: انها ليست بنجسة، انها من الطوافين عليكم والطوافات .

9 ـــ اذ، ومنه قوله تعالى: (ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم أنكم فــى العداب مشتركون) وقوله: (واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم) وكما يقال: ضربت العبد اذ أساء. أى الاساءته.

الى غير ذلك من الألفاظ الظاهرة فى العلمية، وانما كانت ظاهرة لاصريحة لمجيئها لغير التعليل كالعاقبة فى اللام، والتعدية فى الباء، و مجرد العطف فى الفاء، الى غير ذلك من المعانى التى تستعمل فيها مجازا ولا تدل عليها الا بقرينة .

ثالثا - الايماء: وهو من الظاهر الا أنه دونه في الدلالة على العلية، لأن الظاهر يدل عليها من طريق الوضع مع احتمال غيرها بخلاف الايماء، فانه يدل على العلة من طريق اللزوم لأن ترتيب الحكم على الوصف وارتباطه به يقتضى أنه علة فيه.

تعريف الايماء: هو لغة مطلق التنبيه والاشارة.

واصطلاحا الاشارة الى علية الوصف للحكم بقرينة اقترانهما بوجه من الوجوه الآتية:

الوجه الأول، لو حدثت قضية ورفعت الى اللبى وعقب سماعه وصفا من صاحب الحادثة حكم عليه بحكم، فالاقتران بين الحكم والوصف، فيه ايماء الى أن ذلك الوصف لو لم يكن علة فى الحكم الذى قارنه لكان بعيدا عن فصاحة الشمارع، لأن الحكم قائم مقام الجواب عن السؤال ومثاله؛ ما روى أن أعرابيا جاء الى النبى عليه الصلاة والسلام فقال له: هلكت وأهلكت فقال له النبى: ماذا صنعت؟ فقال: واقعت أهلى فى ثهار رمضان عامدا. فقال له النبى اعتى رقبة. فهذا يدل على أن وصف الوقاع الذى حدث للأعرابي هو علة الحكم عليه بعتق الرقبة، فالأعرابي سأل النبى عن واقعته لبيان حكمها شرعا، والنبى ذكر حكم العتى فى معرض الجواب له، وإذا كان جوابا عن سؤاله فانه يكون مقترنا به فى كلام المجيب حتى لا يتأخر البيان عن وقت الحاجة، لأن الكلام الذي يصلح للجواب عن السؤال يجب أن يكون متصلا به فيتعين أن يكون السؤال مقدرا في كلام المجيب حتى يتحقق الاقتران بين الوصف والحكم المرتب عليه؛ فكأن يكون السؤال مقدرا في كلام المجيب حتى يتحقق الاقتران بين الوصف والحكم المرتب عليه؛ فكأن رمضان. وانما احتيج الى تقدير السؤال فى الجو اب ليتحقق الاقتران بينهما، اذ الاقتران بينهما من متكلمين غير ممكن.

الوجه الثانى ، أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا، لو لم يكن علة للحكم لم يفد ذكره، وهذا يأتى على توعين، لأنه اما أن يكون ابتداء أو بعد سؤال .

النوع الاول ، ما يذكر فيه الوصف مع الحكم ابتداء، ثم تارة يكون للمناسبة، وقد يكون لغير المناسبة.

فما يكون فيه ذكر الوصف مع الحكم للمناسبة، منه قوله على الله عليه وسلم: لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان، فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المسوش للفكر، يدل على أنه علة له، والا لخلا ذكره عن الفائدة، وذلك بعيد عن كلام الشارع، ومثله ما اذا قال: أكرم العالم وأهن الجاهل، حيث يرتب الحكم على الوصف، فإن الذي يتبادر الى الفهم أن الاكرام لعلة العلم كما إن الجهل علمة للاهانة .

وما يكون فيه ذكر الوصف مع الحكم لا للمناسبة، فمنه ما روى عن ابن مسعود ليلة الجن أن النبى صلى الله عليه وسلم، قد توضأ بما عكان قد نبذ فيه تمرات لاجتناب ملوحته، فقال: تمرة طيبة وماء طهور. فذكره للوصف، وهو طهورية الماء يدل على جواز الوضوء به، والا كان ذكره ضائعا لا فائدة فيه .

النوع الثانى ، ما اذا ذكر الوصف مع الحكم بعد سؤال، فاما أن يكون السؤال تقديريا أو حقيقيا .

فما يكون فيه السؤال تقديريا فرضيا، فإن الوصف يذكر في الحكم للفغيه، ورفع اشكال توهم الاشتراك بين صورتين في الحكم، ومنه ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم، امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له: انك تدخل على قوم عندهم هرة، لتوهمهم أن الهرة كالكلب في النجاسة فقال النبي دفعاً لزعمهم : انها ليست بنجسة، انها من الطوافين

عليكم والطوافات، فلو لم يكن طوافها الذي هو علة عدم نجاستها دافعا لسؤال السائل، لما كان لذكره فائدة ولكان بعيدا من كلام الشارع.

وما يكون فيه انسؤال حقيقيا، فاما أن ياتي الجواب المستمل على الحكم ووصفه في

فنما ورد فيه الحكم المقارن للوصف في محل السؤال، ما روى أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص الرطب اذا يبس؟ فقالوا: نعم، فقال: فلا اذن، ففيه ايماء الى أن النقصائ هو علة عدم جواز البيع، لأنه لو قدر أنه ليس بعلة للمنع لكيان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد، وبعيدا من كلام الشارع.

ومما ورد فيه الحكم المقارن للوصف في غير محل السؤال بأن يعدل في بيان الحكم عن محل السؤال الى ذكر الحكم لنظير محل السؤال، ما روى عن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت. ان أمى نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها ؟ قال: نعم حجى عنها أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية ؟ اقضوا الله فالله أحق بالوفاء. فالجهينية سألته عن دين الله على الميتة وهو الحج وجواز قضائه عنها، فذكر لها الرسول دين الآدمى عليها، وقررها على جواز قضائه عنها، فالوصف الملفوظ به فى المثال دين الآدمى، والحكم المرتب عليه جواز أدائه عنه، والوصف النظير دين الله عليه، والحكم المرتب عليه تقديرا جواز آدائه عن الميت كدينه، فذكره عليه الصلاة والسلام لدين الآدمى مع ترتيب الحكم عليه، لو لم يكن للايماء الى أن الدين علة لجواز القضاء عن الميت لما كان لذكره فائدة، ويلزم عليه العبث الذي يجب أن ينزه عنه كلام الشارع.

الوجه الثالث ، أن يفرق الشارع بين أهرين في الحكم بذكر صفة فيشعر ذلك بأن تلك الصفة هي علة التفرقة بين الأمرين في حكميهما، والاكان على خلاف ما يشعر به اللفظ ويتنوع هذا الى توعين :

النوع الأول أن يذكر حكم أحد الأمرين مع وصفه دون ذكر الآخر الذي هو قسيمه والمقابل له، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: القاتل لا يرث، فصفة القتل التي رتب عليها عدم الارث هي العلة في ذلك الحكم، ومقابله الذي هو غير القاتل لم يقع التنصيص على توريثه ولا على صفته ، فالتفريق بين عدم الارث وبين الارث بصفة القتل لو لم يكن لعلية القتل في الحرمان من الارث لكان بعيدا من كلام الشارع .

النوع الثانى أن يذكر حكم كل من الأمريان المتقابلين ، ويفرق بينهما بأحد الوجوه الآتية :

I \_\_\_ ذكر صفة كل منهما مع حكمه ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: للراجل سهم وللفارس ثلاثة أسهم ، فالتفريق بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين ، وهما الراجلية والفارسية لو لم يكن لعلية كل منهما، لكان بعيد ا عن كلام الشارع .

2 ـ الشرط، ومنه قوله على الله عليه وسلم: الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح ، مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد، قاذا اختلفت عذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد، فالتفريق بين منع البيع في هذه الأسياء متفاضلا، وبين جوازه عند اختلاف الجنس، لو لم يكن لعلية الاختلاف في الجواز لكان بعيدا من كلام الشارع .

3 — التفريق بينهما بالغاية، ومنه قو له تعالى: (ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله) فالتفريق بين المنع من قربانهن في حال الحيض ، وبين جدوازه

فى الطهر، لو لم يكن لعلية الطهر للجواز لكان بعيدا. وأما منع قربانهن حال الحيض، فعلته الضرر الذي قد يصيب الجنس، كخروجه مجدوما .

4 \_\_ التفريق بيتهما بالاستثناء، ومنه قولة تعالى: (فنصف ما قرضتم الا أن يعفون) أي الا أن تعفو الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لهن فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين النتفاقه عند عفوهن عن الزوج، لو لم يكن لعلية العفو عند الانتفاء لكان بعيدا عن كلام الشارع وأما ثبوت نصف الصداق لهن، فعلته العقد العقد العفون

5 ــ المتفريق بالاستدراك، ومنه قوله تعالى: (لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) فالتفريق بين عقم المؤاخذة بالأيمان اللغوية ، وبين المؤاخذة بها عند تعقيدما لو لم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة لكان بعيدا من كلام الشارع، وأما عدم المؤاخذة عند عدم التعقيد، فعلمه عند الخالف أو عدم المعقاد يمينه إذا كانت عن غير قصد .

الوجه الرابع. أن يامن الشيارع بفيل وفي اثناء ذلك يمنع من فعل شيء آخر من شأنه أن يفوت المطلوب المامور به فالمنع لو لم يكن لعلة مظنة تفويت المطلوب لكان بعيدا من كلام الشارع، مثاله قوله تعالى: (إذا تودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) فالمطلوب هو السعى إلى الجمعة، لأن الآية سيقت لأحكامها، وفي أثناء ذلك نهى الله عن البيع وقت النداء، لأن ذروا البيع، معناه لا تبيعوا، فهو وإن كان أمرا إلا أنه في المعنى نهى، وإنما منع الشارع من البيع في ذلك الوقت، لأن الاشتغال بالبيع حينئد مظنة تفويت الواجب، فالمنع بعد الأمر بالسعى إلى الجمعة، يوميم إلى أن علة المنع، هي مظنة تفويت المطلوب، والا كان بعيدا من كلام الشارع .

رابعا - السملك الزائع من مسالك العلة، الاجماع: وذلك بأن يتفق المجتهدون فى عصر من الأعصر على اعتبار وصف خاص علة للحكم، كاجماعهم على أن علة تقديب الأخ من الأبوين في الارث على الأخ للاب فقط، هي اختلاط النسبين باجتماع نسب الأبويسب الأم، فيقدم عليه أيضا في ولاية النكاح وفي الصلاة عليه، وكاجماعهم على أن الصفر علة لولاية المال، فيقلس عليه النكاح، وكاجماعهم على أن علة الحكم في حديث الصحيحين؛ لايحكم أحد بين اثنين وهو غضان، هي تشويش الغض للفكر، فيدخل فيه كل مشوش للفكر، كالجوع المفرط وشدة الألم والحزن ونحو ذلك.

# خامسا - وخامس المسالك، السبر و التقسيم :

معناهما لغة: السبر هو الاختبار، ومنه المسبر لما يختبر به عمق الجرح وعرضه والتقسيم تجزئة الشيء الى أقسام .

واصطلاحا، يطلقان ويراد بهما معنى واحد، وهو حصر الأوصاف الموجودة فى الأصل المقيس عليه والتي تصلح للعلية فى بادىء الرأى، ثم ابطال ما لا يصلح منها للعلية، مثلا: أن يحصر المستدل علل الربا فى البر، فيقول: العلة فى الربا، الطعم أو الكيل أو الاقتيات ثم يبطل ما عدا الطعم بمبطل من المبطلات الآنية: فيتعين الطعم للعلية، ويقيس الذرة على البر، ويتفى المستدل نظر العدالت وصدقه ومعرفته وأهليته للنظر عندما يعترفه المخالف فى حصر الأوصاف غيرها فيغلب على الظن عدم غيرها، لأنه لو و بجد لما خفى عليه غالبا، ولا يلزم القطع فى ذلك، لذا يقبل قوله: حكم بالحصر بعد الاستقراء البالغ، فيعتمد المجتهد الناظر فى حضر الأوصاف على طنه فيأخد يه، أو يقول له: هذه الأوصاف على طنه فيأخد يه، أو يقول له: هذه الأوصاف هى الموجودة، والأصل عدم ما سواها، وإن كان هذا ضعيفا الا أن الاستدلال باحد

الوجهين يدفع عنه الاعتراض بمنع الحصر، ولا يلزم انقطاعه عن البحث ، وبعد الحصر والالفاء لما لايصلح للعلية يلزم انحصار التعليل فيما استبقاه، ضورة امتناع خلو محل المحكم عن علة ظاهرة، وامتناع وجود أوصاف أخرى غير المذكورة ، مع امتناع التعليل بالأوصاف المحذوفة ، لقيام الدليل على عدم صلاحيتها ووجوب الغائها .

هـ ذا المسلك ، يتنوع الى نوعين : قطعى وظنى .

أما القطعى فهو حجة اتفاقا فى الشئون العلمية والعملية، ويكون قطعيا فيما اذا قطع النعقل بأن لا دليل سوى ما ذكر، كان يقال:العالم اما قديم أو حادث ، لكن كونه قديما باطل قطعا، فيثبت أنه حادث قطعا، وكذا اذا كان كل من العصر والإبطال من طريق الاجماع ، فان المسلك يكون قطعيا أيضا ، كما اذا أجمعوا على حصر علل الربا فى الطعم والكيل والقوت، شم أجمعوا على الغاء ما عدا الطعم عن الاعتبار .

وأما الظنى فهو الذى يكون فيه كل من الحصر والابطال ظنيا، أو يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا، ففي جميع هذه الأحوال يكون مسلك السبر والتقسيم ظنيا، فقد لا يقع الاجماع على حصر علل الربا في الطعم والكيل والقوت، ولا على الغاء ما يلغى منها ، وقد يقع الاجماع على حصرها في الثلاثة من غير اجماع على ما ألغى منها ، وقد لا يقع الاجماع على حصرها ، مع الاجماع على ما ألغى منها، وفي الاحتجاج بهذا المسلك الظنى خلاف على مذاهب:

لاكثر الشافعية والمالكية، قالوا: انه حجة مطلقا، للناظر لنفسه، ولمن يناظر غيره، لوجوب العمل بالدليل الظني، فيتوجه على المخالف، مالم يدفعه بطريق من الطرق.

2 ... لبعض الأصوليين، قالوا: انه ليس بحجة مطلقا، لجواز بطلان الذي أبقاه بلا بطلان.

3 - ذهب أصحابه الى التفصيل حيث قالوا: ان وقع الاجماع على أن حكم الأصل من الأحكام المعللة وليس بتعبدى، فان السبر و التقسيم يكون حجة للناظر والمناظر، لأنه لو لم يكن حجة وجاز ابطال الذى أبقاه لأدى ذلك الى خطأ المجمعين، وذلك مما لا يجوز قطعا، وعليه المام الحرمين، أما التعبدى فليس بحجة .

4 \_\_ قال أصحابه انه حجة للناظر لنفسه دون المناظر غيره، لأن ظنه لايقوم حجة على خصمه .

طرق الإبطال: الغاء ما لايصلح من الأو صاف للتعليل، له طرق، منها :

تـــ بيان أن الوصف طردى، بأن يعلم من الشارع الغاؤه وعدم اعتباره، أما مطلقا أو في بعض الأحوال .

قمن الأول الطول والقصر، فانهما وهفان لم يعتبرهما الشارع لا في القصاص ولا في الكفارة ولا في الارث ولا في العتق وغيرها. فلا يعلل بهما حكم أصلا، وكذا البياض والسوادمثلا، ومن الثاني الذكورة والأنوثة، فانهما لم يعتبرا في العتق، فلا يعملل بهما شيء من أحكامه وان اعتبرا في الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح.

2 — عدم ظهور مناسبة الوصف الذي يحدقه المستدل عن الاعتبار في عليته للحكم بعد البحث عنها، لانتفاء مثبت العلية، ولعدالة المستدل وأهليته وكفاءته يكفيه في عدم ظهور هذه المناسبة أن يقول: بحثت وبذلت المجهود فلم أجد فيه مناسبة، بل ولا ما يوقع في الذهن مناسبته، والظاهر من حاله صدقه، وأن الوصف غير مناسب للحكم، فيلزم من ذلك حذفته لامتناع اعتبار ما لا يكون مناسبا من الأوصاف.

وفي هذه الحالة، أن ادعى المعترض أن الوصف المستبقى لم تظهر فيه المناسبة أيضا فليس للمستدل أن يثبت بيان المناسبة ، لأنه انتقال من طريق السبر الى المناسبة ، وذلك

يؤدى الى الانتشار، وهو ممنوع فى الجدل، فيصار حينئذ الى الترجيح بين سبر المعترض وسبر المستدل فان أثبت المستدل أن وصفه الذى استبقاه يتعدى الى الفرع، بينما وصف المعترض يكون قاصرا على محله، ترجع بذلك وصف المستدل، لأن تعديته الى الفرع أفيد فى افادة الحكم واشمل، دون الوصف القاصر لعدم فائدته.

3 — ما يلقب بالالغاء، وهو أن يبين المستدل أن الوصف الذي استبقاه قد ثبت به الحكم في الصورة الخاصة بدون الوصف المحذوف، فيعلم أن المحذوف لا أثر له في العلية، وأن الوصف المستبقى مستقل بها لثبوت الحكم عند ثبوتها سواء وجد المحذوف أو لم يوجد، ولابد من ثبوت الحكم مع الوصف المستبقى، فأنه لو ثبت دونه كان ذلك الغاء للمستبقى أيضا، لذا يجب اثبات استقلال المستبقى بالتعليل من غير أن يشاركه فيه غيره، بأن يكون المحذوف جزء علمة والمستبقى جزءا آخر، أذ لو كان كذلك لما استقل بالحكم في تلك الصورة، مع أنه قد استقل فيها لترتب الحكم عليه وحده .

سمادسا - المناسبة: وينحصر الكلام على هذا المسلك في: تعريف المناسبة - تقسيم المناسبة باعتبار الافضاء الى المقصود - المقصود وتقسيمه .

War War and

### أولا - تعريف المناسبة:

وهى لغة الملاءمة، ثم خصت عند الأصوليين بملاءمة الوصف المعين للحكم، وتسمى الاخالة، لأن الناظر فيها يخال ويظن أن الوصف علة للحكم .

واصطلاحا، هي ملاءمة وصف لحكم يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول مقصود الشارع من جلب الصلحة ودفع المفسدة، والمناسب وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه محصول ما يصلح أن يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم، سواء كان ذلك الحكم نفيا أو اثباتا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فان كان الوصف خفيا كالعمد في علة القتل العمد العدوان أو غير منضبط كالمشقة في علة القصر في السفر اعتبر ملازمه الظاهر المنضبط وهو المظنة فتكون هي العلة فالمشقة لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان نبط الحكم – وهو الترخص بالفطر والقصر في السفر ، بما هو مظنة المشقة وهو نفس السفر، لأنه منضبط.

# تنوع المناسبة الى قطعية وظنية :

I \_\_\_ المناسبة القطعية هي التي تثبت بين الوصف والحكم وتعلم من نص الشارع أو من اجماع الأمة عليها، كما لو قال الشارع: حرمت الحمر الاسكارها، أو أجمعت الأمة على ذلك قان المناسبة تكون حينبذ قطعية ويجب الاجراء على مقتضاها في القياس.

2 ـــ المناسبة الظنية وهي التي لم ينص عليها الشارع في كتاب ولا سنة ولا وقــع الجماع الأمة عليها، فتكون حينئذ ظنية اجتهادية، ويسمى استخراج الوصف المناسب للحكم تخريج المناط، وتخريج المناط كما تقدم هو تعيين العلة بابداء مناسبة بين الوصف المعين والحكم الذي نيط به، مع الاقتران بينهما وسلامة الوصف من القوادح في عليته للحكم، وهذا كالاسكار فقد ورد في الحديث: كل مسكر حرام، فوصف الاسكار لازالته العقل المطلوب حفظه مناسب للجرمة، وقد اقترن بها في الحديث وسلم أيضا من القوادح.

وباعتبار المناسبة فى هذا المسلك انفصنل عن الايماء، لأن الترتيب فى الايماء لم تعتبر فيه المناسبة، وانما يتحقق استقلال الوصف المناسب لعليته للحكم بعدم ما سواه مما يصلح للعلية، ويكون ذلك بالسبر والاختبار لا بقول المستدل بحثت فلم أجد غيره أو الأصل عدم ما سواه، كما جرى ذلك في السبس والتقسيم، ويفترق السبر هنا عن السبر هناك بأن السراد به في مسلك السبر نفى ما عدا الوصف الذي أثبته المستدل أما هنا في مسلك المناسبة . فالمقصود من السبر انما هو اثبات الوصف المناسب الصالح للعلية .

ثانيا مد تقسيم المهناسب باعتبار افضائه الى المقصود: الحكمة المقصودة للشارع من شرع الحكم المرتب على الوصف المناسب قد تحصل قطعا أو ظنا أو احتمالا متساويا أو يكون حصولها مرجوحا أو مقطوعا بعدم حصولها. فأقسامه خمسة:

I حصول المقصود من شرع الحكم المرتب على الوصف المناسب يقينا، وهمذا كالبيع، قان المقصود من شرعه وهو الملك يحصل قطعا، وحكم البيع الحل والجواز، والوصف المناسب دفع الحاجة بالمعاوضة، والحكمة المقصودة من شرع البيع هي الملك.

2 \_\_ حصول المقصود من شرع الحكم ظناً، وهذا كالقصاص، فان القتل قصاصا انما شرع لحكمة الانزجار عن القتل، فالوصف المناسب هو القتل العمد العدوان، والحكم وجوب القصاص، والحكمة المقصودة من شرع القصاص الانزجار عن القتل وحفظ النفوس. قال تعالى: (ولكم في القصاص حياة) وهذا المقصود انما يحصل غالبا وظنا لأن المتنعين عن القتل اكثر من المقدمين عليه. فالمقدمون عن القتل وان كثروا الاأن الممتنعين منه أكثر.

3 حصول المقصود من شرع الحكم احتمالا متساويا، وهذا كمشروعية حد شرب الخمر، فالحكم هو تحريم شربها واقامة الحد على شاربها، والوصف المناسب هو الاسكار والشدة المطربة، والحكمة المقصودة من شرعية الحكم حفظ العقول بالانزجار عن شربها، وهذه الحكمة قد تحصل وقد لاتحصل على السواء، لأن المتنعين من شربها خوفا من العقاب ليسوا بأكثر من المقدمين على تناولها تظرا لانجذاب الطباع اليها، فلا سبيل الى ترجيح أحد الفريقين على الآخر.

4 — قد يكون حصول المقصود من شرع الحكم مرجوحا، بحيث يكون انتفاؤه أرجح من حصوله، وهذا كنكاح الآيسة من الولادة بقصد التوالد، فالحكم جواز النكاح، والوصف المناسب هو الاحتياج اليه، والحكمة المقصودة منه هي التوالد، وهذه الحكمة يستبعد حصولها من نكاح الآيسة، لذا كان انتفاء التوالد في نكاح الآيسة أرجح من حصوله بحكم العادة، فكان الافضاء اليه مرجوحا وان كان ذلك ممكنا عقلا.

ثم أن القسم الأول والثانى من هذه الأربعة قد وقع الاتفاق بينهم على جواز التغليل الوصف المناسب المفضى اليهما. أما الثالث و الرابع فقد وقع الخلاف فى جواز تعليل الحكم بالوصف المناسب المفضى اليهما وعدم جوازه، و الأصح الجواز نظرا الى حصولهما فى الجملة كما هو الواقع فى غالب صور جنسهما من كون المقصو د حاصلا فيهما وان شذ بعضها عن الجنس بعلم حصوله فيها، كما جاز القصر للمترفه فى سفره مع القطع بانتفاء المشقة التى هى حكمة الترخص نظرا الى حصولها فى الجملة ،

وقيل لا يجوز التعليل بالوصف المناسب في الأخيرين، لأن حصول المصلحسة في الثالث مشكوك فيه وفي الرابع مرجوحة .

5 — ما يقطع فيه بعدم حصول المقصود من شرع الحكم وعدم ترتبه على الوصف المناسب، وهذا كلحوق نسب ولد المغربية با لمشرقي اذا تزوج وهو في المشرق بامزأة وهي في المغرب فأتت بولد، فالحكم جواز النكاح، و الوصف المناسب الحاجة الى النكاح للاحصان، والمصلحة المرادة من النكاح حصول النطفة في الرحم للتناسل فيلتحق الولد، وكذا من بهاع جارية لشنخص ثم اشتراها منه في المخلس قبل الافتراق، فالحكم وجوب الاستبراء، والوصف المناسب انتقال الملك، والحكمة المقضودة معرفة بزاءة الرحم المسبوقة بالجهل.

ومع القطع عادة بعدم تلاقى المشرقى بالمغربية وببراءة رحم الهجارية فان الحنفية قالوا بوجوب لحوق نسب من تلده المغربية بالمشرقى وبوجوب الاستبراء للمظنة في المنال الأول وتقدير المعرفة المسبوقة بالجهل في المثال الثاني .

والأصبح من هذا الخلاف أن المقصود من شرع الحكم المرتب على الوصف المناسب اذا كان مقطوعا بانتفائه فابه لايمتبر، لأن ذلك و ان كان ظاهرا في غالب صور الجنس الا أنه لما وقع القطع بانتفاء المقصود في بعضها فلا يكو ن الوصف مناسبا ولا يصح التعليل به، لأن المقصود من شرع الأحكام هي الحكم المترتبة عليها، وما دامت الحكمة منتفية قطعا فان شرع الحكم لايكون مقيدًا، لهذا قالوا: ان ولد المغربية لايلتحق بالمشرقي، ولكن فيما يرجم الحاربة التي اشتراها بائعها في المجلس قد خالفوا هذا المبدأ حيث قالوا بوجوب استبرائها غير انهم لايعللون هذا الحكم بما علله به الحنفية بل قالوا: ان ذلك من باب التعبد المحض كالمشراة من امرأة فانه يجب استبراؤها تعبدا اذ براءة رحمها محققة ولم تسبق بجهل.

### ثالثا - تحقيق معنى المقصود وتقسيمه:

المقصود من شرع المحكم لايخرج عن جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو هما معا وجوبا على ما عليه أهل الاعتزال وتفظلا منه تعالى على ما عليه أهل السنة وذلك بالنسبة الى العباد لأنه تعالى لوجوب كماله منزه عن الحاجة وعن كل نقص فلا يمكن أن يكون تشريعه الأحكام لجلب مصلحة لذاته أو دفع مفسدة عنها لتعاليه عن النقص علوا كبيرا.

تقسيم أول للمقصود: المقصود من تشريسع الأحكام ينقسم أولا الى دينى ودنيوى . أما الدينى فالمراد به كل ما يعود من تشريع الحكم الى شئون الآخرة مما فيه سعادة الانسان أو شقاؤه، وهو منحصر في جلب الثواب ودفع العقاب .

فجلب الثواب يتحقق بتشريع ايجاب الطاعات وأفعال العبادات لافضاء ذلك الى نيل الثواب ورفع الدرجات في الآخرة .

ودفع العقاب يتحقق بتشريع تحريم المعاصى وتشويع الزواجر عنها دفعا للضرر المرتب عليها، وهو شديد العذاب وأليم العقاب .

وأما الدنيوى فهو ما يه قوام حياة الانسان مما يحفظ نظامه واستقراره ويضمن مصالحه ويدفع عنه العوادى وسائر أنواع الشرور .

تقسيم ثان للمقصود: ينقسم المقصود من تشريع الأحكام ثانيا الى ثلاثة أقسسام ضرورى \_ حاجى \_ تحسينى، وتاتى فى الأهمية والاعتبار على هذا الترتيب، فأهمها الضرورى ثم بعده الحاجى ثم التحسيني، فأذا تما رضت أقيستها قدم الضورى على الحاجى والحاجى على التحسينى .

القسم الأول الشرورى: وهو ما كانت الحاجة اليه تبلغ الى حد الضرورة ويدخل فى ذلك جميع الأصول التى اتفقت الملل على حفظها ورعايتها، وهى: الدين ــ النفس ــ العقل ــ النسب ــ والمال، فقد اتفقت جميع الشرائع السماوية على حفظها ولم تخل شريعــة من الشرائع من وجوب رعايتها، الا أن بعض العلماء قد اقتصروا على هذه الخمسة، وزاد بعضه سمادتما وهو حفظ العرض، وان كانوا متفقين على أن العرض مما تجب المحافظة عليه أيضا فلا خلاف فى الحقيقة اذ لم يبح الله تعالى العرض بالقلف والسباب بل أوجب فيه العقاب، على أن النفوس والأموال قد تبذل ويضحى بها فى سبيل حاية الأعراض، ومن أجل ذلك لم تكن الأعراض أقل أهمية من الأصول الخمسة المجمع عليها فى سائر الملل ،

أولا - حفظ الدين، فقد شرع له قتال الكفار وعقوبة الداعين الى البدع، فالحكم قتال الكفار، والوصف المناسب هو الكفر، والحكمة حفظ الدين. قال تعالى: (قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الآخر) وفي عقوبة الداعين الى البدع، الحكم هو العقوبة، والعلة الدعة والدعوة اليها، والحكمة حفظ الدين.

ثانيا - حفظ النفوس، وقد شرع له القصاص، فوجوب القصاص حكم، وعلته القتل العمد العدوان، وحكمته حفظ النفوس، قال تعالى: (كتب عليكم القصاص في القتلي) وقسال: (ولكم في القصاص حياة)

ثالثا - حفظ العقل، وقد شرع له حد السكر، فوجوب الحد حكم، وعلته شرب المسكر، والعكمة حفظ العقل، قال تعالى: (انما الحمر و الميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون)

رابعا - حفظ النسب، وقد شرع له حد الزنى، قوجوب الحد حكم، وعلته الزئى ، والحكمة هي حفظ النسب، قال تعالى : (الزانية والزاني فأجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)

خامسا - حفظ المال، وقد شرع له حد السرقة وعقوبة قطع الطريق وغصب الأموال قوجوب الحد والعقوبة هما الحكم، وعلته في الأول السرقة، وفي الثاني قطع الطريق، والحكمة حفظ المال. قال تعالى: (والسارق والسارقة، فا قطعوا أيديهما) وقال: (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وارجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض)

سادسا حفظ العرض، وقد شرع له احد القذف، فوجوب الحد حكم، وعلته القسذف وحكمته التي شرع لها الحكم حفظ العرض، قال تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتسوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا)

هذه هى أصول الضروريات، ويلحق بها ماهو مكمل لها، وذلك كالمبالغة فى حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر وإن لم يكن مسكرا، وبوجوب الحد على شربه لأن قليله يدعو الى كثيره المفوت لحفظ العقل، فبولغ فى حفظه بالمنع من القليل والحد عليه كالكثير.

القسم الثاني الحاجي: ويسمى الصلحي، وهو كل ما يحتاج العباد اليه لرفع المشبقة ودفع الحاجة عنهم الا أنه اذا فقد لايبختل بفقده نظام حياتهم كما في النوع الأول بل يصيبهم من ذلك حرج ومشقة لايبلغان مبلغ الفساد المتوقع من فقد الضروريات ويتنوع أيضا الى أصلى وتكميلي .

فمن الأصلى فيما يرجع الى ألدين، الرخص الذي شرعت للتخفيف من مشقة المرض أو السفر، كالفطر والقصر والتيمم.

وفيما يرجع الى الدنيا، اباحة السلم و المزارعة والمساقاة والطلاق وغير ذلك وكذا تسليط الولى على ترويج الصغيرة الغير البالغة الالفرورة البات اليه، ولكن لحاجة الحول على الكف الراغب فيها خوفا من قواته لا الى بدن عندما تلاعو الحاجة اليه بعد البلوغ، فالذكم هو تسليط الولى على ترويجها، والوصف المناسب هو الصغر، والقصود الذي شرع له الحكم تحصيل الكف الذي قد يفوت لا الى بدل، وكذا البيع والأجارة المشروعان للملك المحتاج اليه، غير انه لو لم يشرعا لم يفت بفواتهما شيء من الطروريات السابقة، والاجارة دون البيع في الحاجة، والحكم فيهما الجواز، والعلة الحاجة، والمصلحة في البيع ملك الذات، وفي الاجارة ملك المناعة،

وقد يصير الحاجى ضروريا في بعض الأحوال، وهذا كالاجارة لتربية الطفل وتغذيته قان الاجارة لتربية الطفل لو لم تشرع لملك منفعة تربيته لفات بذلك حفظ نفس الطفل وحفظ النفوس من الضروريات كما تقدم .

ومن التكميلي الحاجي، مشروعية جوا ز الجمع بين الصلاتين في السفر وليلة المطر تكميلا ليشروعية اباخة قصر الصلاة للمسافر، للتخفيف من المشعة، وكذا تشريع خيار البيع للتروى، فالمقصود من شرعية الخيار للتروى اتمام الملك الذي حصل بالبيع، لأن ما ملك بعد التروى يكون أتم ملكا وأقواه، لسلامته من الغبن وكمالة بالتروى، وكالحكمة المقصودة من وجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة، فالمقصود من النكاح، وأن حصل بالعقد الا أن ذلك أقوى افضاء الى دوام المتكاح واتمام مقاضده، فلذلك كان من مشممات الحاجي ومكملاته.

القسم الثالث المقصود التحسيني: وهو ما لايدخل في النوعين السابقين مما وقع موقع التحسين والتزيين، ورعاية أحسن المناهج الما لوفة في العادات والمعاملات والأخذ بما تقتضيه المروءات مما هو من مكارم الأخلاق، مع اجتناب ما يألفه الناس من المساوى والردّائل، وهذا القسم يتنوع أيضا الى أضلى تحسيني، والى تكميلى.

فمن الأصلى التحسيفي، شرعية النطهر من النجاسات، وستر العورة والتزين عند الذهاب الى المسجد في العبادات ،

وفى العادات والمعاملات، الأخد بآذات الأكل والشرب، وترك المآكل والمسارب النجسة والخبيثة، مع تجنب بيع كل مستقدر وخبيث ومنع قتل الحر بالعبد وعدم قتل النساء والأطفال والرهبان في الجهاد، ويتنوع هذا الى غير معارض للقواعد المقررة، والى معارض لها .

فغير المعارض للقواعد كسلب العبد أهلية الشهادة، فانه غير محتاج اليه اذ لو ثبتت له لما ترتب عليه محظور، الا أنه مستحسن جريا على العادة المألوفة مما اعتبر من محاسب العادات لأن العبد نازل القدر والمنزلة فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم شأنها وخطرها ، فسلب العبد أهلية الشهادة حكم، و علته الرقية، والحكمة نقص الرقيق عن منصب الشهادة. ومع هذا فسلبه أهلية الشهادة غيس معارض لقاعدة شرعية .

أما المعارض للقواعد فمثل الكتابة، فأنها غير مجتاج اليها، اذ لو منعت لما ترتب على المنع ضرر، الا أنها مستحسنة في العادة للتوصل بها الى فك الرقبة من الرق للتشوف الى الحرية ومع هذا فهي مفارضة للقاعدة المقررة، وهي امتناع بيع الشخص بعض مالة ببعض، لأن ما يحصله المكاتب من المال في قوة ملك السيد له بأن يعجل نفسه، فالكتابة حكم، والعلة فك الرقبة من المحالف .

ومما يعتبر تكميلا للتحسيني، ما ندب اليه في الطهارة من المستحبات، وكذا لـما شرعت الأضحية كمل ذلك بمشروعية ندب اختيارها، وهكذا .

الحاجى والتحسيني كلاهما مكمسل للفروري، لأن التحسيني مكمل للحاجي، والحاجي مكمل للحاجي، والحاجي مكمل للضوري، لذا كانت الضوريات أصبولا للمقاصد الشرعية كلها، فمن أخل بها أخل بما عداها قطعا، أما من أخل بشيء من الحاجيات والتحسيمات فانه يوشك أن يفرط في الضروريات لأن الراعي حول الحمي يوشك أن يقع فيه، ومن أجل ذلك اعتبرت المحافظة على الحاجيات والتحسينات نوعا من المحافظة على الضروريات، فمن اجترأ على ترك الفرائض كان على ترك ما سواها أجرأ، ومن حافظ على النوافل كان لما سواها أحفظ، ومن أهمل النوافل وضعها فقد فتح لنفسه بابا من التساهل في اهمال ما هو أهم منها .

وقد تجتمع الثلاثة في أمر واحد، فيكون ضروريا وحاجيا وتحسينيا باعتبارات مختلفة مثاله النفقة، فهي على النفس ضرورية، وعلى الزوجات حاجية، وعلى الأقارب تتمة، وكذا اشتراط

العدالة في الشهادة، فهي ضرورية صونا للنفو س والأموال، وحاجية في امامة الصلاة لأنها شفاعة، والحاجة داعية الى اصلاح حال الشفيع، وتتمة تحسينية في النكاح لأن الولى قريب يوزعه طبعه عن الوقوع في العار، والسعى في الإضار، وقيل حاجية على الخلاف في ذلك .

ودليل انحصار مصالح العباد في هذه الأنواع الثلاثة استقراء مصالحهم واتفاح رجوع كل مصلحة منها الى هذه الأنواع، اذ لاتخرج عنها بحال من الأحوال .

أما قصد الشارع الى هذه المصالح فقد علم من استقراء الأحكام الشرعية، ومن تتبع أدلتها الكلية والجزئية، مع البحث فيما انطوت عليه من تلك المقاصد مما يؤدى قطعا الى الجزم باعتبار الشارع لها .

## تقسيم للوصف المناسب باعتباد قبوله ورده، والخلاف فيه :

وقبل التعرض لتقسيمه لابد من الكلام على مقدمة يستعان بها على فهم أقسامك ، ويتحص الغرض منها في بيان مدلول كل من الوصف والحكم المرتبط به .

أما الموصف فمدلوله كلى قابل لأن تشترك فيه عدة أفراد، وهذه الأفراد يمكن أن تكون كليات أيضا، وهكذا تتدلى الى أن تصل الى الجزئيات الحقيقية، فالكلى جنس يمكن أن تندرج تحته أجناس، وهذه الأجناس يمكن أن تندرج تحتها أجناس أخرى الى أن تصل الى الجنس الذى تندرج تحته الأنواع، ومعلوم أن النوع هو الأخير الذى تندرج تحته الجزئيات الحقيقية .

وعليه فأعلى أجناس الوصف كونه وطفاء وأخص منه كونه وصفا مناسبا، وأخص منه كونه معتبراً وأخص منه كونه مصلحة أو مفسدة خاصة .

و مكذا يقال في الحكم، فأعلى أجناسه كونه حكما، وأخص منه كونه طلبا أو تخييرا، وأخص منه كونه تحريما أو ايجابا، وأخص منه كونه تحريم ش أو زنى، أو ايجاب صلاة أو زكاة. فقد اتضحت الأجناس العالمية والمتوسطة، والأنواع السافلة لكل من الوصف والحكم.

ووجه الخاجة إلى هذه المقدمة أن نوعا من الوصف قد يكون علة لنوع مسن الحكم أو لجنسه بالنص أو الاجماع، فاذا كان هناك وصف آخر يشارك ذلك الوصف في جنسه وثبت معه في محل، فان هذا الوصف يكون علة لذلك الحكم، قياسا على ما وقع التنصيص عليسه لمشاركتهما في الجنس، وكذا اذا ثبت اعتبار وصف علة لنوع من الحكم بالنص أو الاجماع وكان هذا الحكم يشاركه في جنسه نوع آخر من الحكم، فان ذلك الوصف يكون علة للنوع الآخر من الحكم لاشتراكهما في الجنس، وهكذا .

تقسيم الوصف المناسب: وبعد هذه المقدمة فها هو التقسيم، ينقسم الوصف المناسب باعتبار قبوله ورده والخلاف فيه الى أربعة أقسام: مؤثر مملائم في غريب موسل.

القسم الأول المؤثر، وهو ما اعتبر فيه الشارع نوعا من الوصف علة لنوع من الحكم وثبت ذلك بنص أو اجماع، مما ظهر فيه تأثير الوصف في الحكم، مثال الاعتبار بالنص، تعليل ثقض الوضوء بمس الذكر المستفاد من حديث: من مس ذكره فليتوضأ، ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر، فانه مجمع عليه، فيجب تعميم الحكم في كل ما وردت فيه العلة فكل مس للذكر ينتقض به الوضوء للحديث، وكل صغر يوجب ولاية المال على الصغير للاجماع، ومعنى كونه مؤثرا أنه ظهر تأثيره في الحكم بالنص أو الاجماع، ولهذا لا يحتاج الى المناسبة.

والوصف المؤثر بهذا المعنى لم يخا لف فيه أحد، بل قال به كثير من نفاة القياس، ولتنصيص الشارع فيه على التعليل لايتوقف على ادراك المناسبة فيه، ويسمى القياس عليه قياسا في معنى الأصل، على أن العلة المنصوصة تفيد الحكم بذاتها من غير حاجة الى القياس، لأن قول الشارع مثلا: حرمت الخمر لاسكارها. بمثابة قوله: حرمت كل مسكر.

القسم الثانى، الملائم: وهو الذى لم يثبت اعتباره بنص ولا اجماع، وانما اعتبر فيه ترتيب المحكم على وفق الوصف بسبب ترتبه عليه فى محل آخر بالنص أو الاجماع، وياتى على ثلاث صور، لانه اما أن يعتبر عين الوصف علة فى جنس الحكم، أو جنس الوصف علة فى عين الحكم، أو جنس الوصف علة فى عين الحكم، وسمى ملائما لمناسبته للحكم، والمقصود من العين أو الخاص هنا معنى واحد وهو النوع من جنس الوصف أو الحكم.

الصورة الآولى - اعتبار العين في العين بالترتيب على وفقه بسبب ثبوت اعتبار عين الوصف علة في جنس الحكم، مثاله، تعليل ولاية الأب انكاح بنته البكر الصغيرة بالصغر، وان وقع الخلاف في أنها للصغر أو البكارة أولهما، فإن الأب تثبت له ولاية النكاح على بنته الصغيرة وهذا وان لم يثبت بنص ولا اجماع الا أن جنس الولاية ثبت مع الضغر في ولاية المال بالنص، لقوله تعالى: (وابتلوا اليتامي الآية) فتقاس ولاية النكاح على ولاية المال، اذهما نوعان من الحكم يجمعهما جنس واحد، وهو مطلق الولاية، فالوصف نوع واحد وهو الصغر، والحكم مطلق جنس الولاية المال، وقد اعتبر نوع الصغر في جنس الولاية بالنص حيث اعتبر في ولاية المال، فيقاس عليه اعتبار الصغر في نوع ولاية النكاح، وانما صح اعتبار هذا لمجرد ترتب الحكم على وفقه نظرا لثبوت الولاية معه في الجملة .

الصورة الثانية - اعتبار العين في الغيل بالترتيب على وفقه بسبب اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم، مثاله، تعليل جواز الجمع في الحضر حالة المطر بمشقة المطر حيث ثبت معه في محل آخر، فحرج المطر نوع من المشتقة، وجواز جمع الصلاة نوع من الحكم، وهذا وان لم يرد فيه نص ولا اجماع الا انه اعتبر هنا بسبب اعتبار جنس المشقة في قصر الصلاة في السفر، فالمشتة جنس يشترك فيه نوعان من المشتقة: الحاصل بالسفر من خوف الضلال والانقطاع عسن القافلة، والحاصل بالمطر للتأذي به، وقد اعتبر في نوع الحكم، وهو جهاز القصر في السفر بالاجماع حيث اعتبر مطلق المشقة في السفر - وهي جنس - في نوع الحكم وهو قصر الصلاة بالاجماع، فيقاس عليها جواز الجمع في الحضر حالة المطن بجامع المشقة في كل .

الصورة الثائثة - اعتبار النوع في النوع بالترتيب على وفق الوصف بسبب اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم، ومثالها، تعليل القصاص في القتل بمثقل، وهو نوع من الحكم - بالقتل العمد العدوان بمثقل، وهو نوع من الوصف، وهذا لم يرد قيه نص ولا اجماع الا أن هذا الترتيب قد اعتبر هنا بسبب اعتبار جنس القتل في جنس القصاص حيث اعتبر في القتل بمحدد بالاجماع، فالقتل العمد العدوان و صف، وهو جنس يدخل تحته القتل بمحدد والقتل بمثقل، ونظرا لاشتراك نوعي الوصف في جنسهما القريب وهؤ القتل العمد العدوان - فيجب قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في صحة اعتبارهما علة للقصاص .

وبهذا يتبين أن الملائم هو الذى قد اعتبر فيه خصوص الوصف على في خصوص الحكم من غير أن يظهر فيه تأثير خصوصه في خصوص حكمه، وانما ثبت له ذلك بسبب اعتبار نوعه في جنس ذلك الحكم أو جنسه في نوعه أو جنسه في أصل آخر بدليل النص أو الإجماع كما تقدم في الصور الثلاث، وقد اتفقوا على اعتبار المناسب الملائم والعمل به .

وتأثير النوع في النوع مقدم على تأثير النوع في الجنس، وهذا مقدم على تأثير إلجنس في النوع، والثلاثة مقدمة على تأثير الجنس في الجنس، وكان هذا هو الأخير لأنه أضعف دلالة من حيث عمومه، كما أن الأول قدم على الجميع لأنه أقوى دلالة من حيث خصوصه، أما تأثير النوع في الجنس والعكس فهما صورتان اعتبرهما بعض الأصوليين واسطة وفي درجة واحدة، وهناك من قدم تأثير النوع في الجنس على اعتبار الجنس في النوع.

القسم الثالث من المناسب، الغريب: وهو الذي لم يظهر فيه تأثير نوع الوصف في نوع الحكم لا بنص ولا اجماع ولا بترتيب ذلك الحكم على وفقه في أصل آخر باعتبار عينه في جنس ذلك الحكم ولا جنسه في عينه ولا في جنسه، مع قيام الدليل على الغائه وعدم اعتباره، مثاله ، تحريم زراعة العنب خشية أن تصير خمرا، فان هذا الوصف، وان كان مناسبا، الا آنه قد وقع الاجماع على الغائه وعدم اعتباره، ومثلوه أيضا بفتوى يحيى بن يحيى المغربي لملك أندلسي جامع زوجته في نهار رمضان، بصوم شهرين متنا بعين ابتداء قبل الاعتاق، بناء على القول بوجوب الترتيب في كفارة الوقاع، وعلل هذا الحكم بأنه هو المناسب لحاله ليرتدع به عن انتهاك حرمة رمضان، بخلاف الاعتاق، فانه نظرا لحاله يسهل عليه بذل المال في سبيل شهوة فرجه، اذ في امكانه أن يطاكل يوم ويعتق رقبة، لذلك حمله على أصعب الأمور حتى لايعود ، ولكن الشارع ألغي هذا الوصف عن الاعتبار، حيث أو جب الاعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره ولا بين غني وفقير، فذلك الوصف، وان كان منا سبا للحكم بصيام شهرين ابتداء في حق الملك والغني، الا أن الشارع ألغاه عن الاعتبار، فلذلك كان غريبا .

القسم الرابع - المناسب المرسل: وهو الذي لم يرد باعتباره في الحكم نص ولا اجاع، كما لم يرد في أصل آخر ترتيب المحكم على وفقه باعتبار النوع او الجنس، ومن غير أن يردد ليل على الغائه، فالمناسب المرسل هو الوصف الذي لم يقم دليل من نص أو اجماع على اعتباره، ولم يكن هناك أصل يشهد له بالاعتبار ولا دليل يقضى بالغائه، فهو مطلق عن الاعتبار والالغاء، وهذا هو الذي يعبرون عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح.

وهذا القسم من المناسب قال به الامام مالك مطلقا، فقد قال: ان المتهم بالسرقة يجب ضربه ليقر اعتبارا للمصلحة، فالحكم جواز ضربه والعلة هي التهمة، والحكمة هي مصلحة الاقراد.

ورده الأكثرون مطلقا محتجين لذلك بأنه ما دام لم يقم دليل على اعتبار المرسل فالعمل به تشريع من غير دليل، والمصلحة التي تترتب على ضرب المتهم معارضة بمصلحة المضروب، فقد قالوا: ربما يكون بريئا من الذنب، وترك ضرب المدنب أولى من ضرب برى، ومن المقرر أنه اذا تعارض الأمر بين جلب المصلحة ودفع المفسدة فا نه يرجح جانب دفع المفسدة، فترك ضرب البرى لدفع المفسدة أولى من ضربه لجلب المصلحة المحتملة.

وفصل بعض الأصوليين فى ذلك بين العبادات وغيرها حيث قالوا: أن المرسل لايعتبر فى العبادات لأنه لادخل فى ذلك للمصالح، بخلاف المعاملات كالبيع والاجارة والحدود فيعمل فيها بالمرسل طبقا لما تقضى به المصالح، لأن الشرائع انما جاءت لمصالح العباد.

ومحل هذا الخلاف في المناسب المرسل اذا لم يقم دليل عام يقضى باعتباره من حيث المصلحة المترتبة عليه، أو يقضى بعدم اعتباره لما يعرض له من المفسدة .

أما اذا قام دليل عام يقضى بكون المصلحة التى تترتب على المرسل ضورية كلية قطعية أو ظنية ظنا قريبا من القطع، فان هذا المرسل يجب اعتباره والعمل به قطعا، نظرا للمصلحة التى يقتضيها والتى هى من قبيل الضروريات التى تجب المحافظة عليها، وهذا كما اذا تترس الكفار بأسرى المسلمين فى الحرب بأن جعلوهم ترسا ووقاية فى هجومهم على المسلمين، فأنه يجوز رمى الكفار مع الترس لحفظ باقى الأمة اذا وقع القطع أو الظن القريب من القطع بأنهم ان لم يرموهم استأصلوا المسلمين، الترس وغيره، وأن رموهم سلم باقى الأمة، وأنما جساز رمى الترس المسلم وهو برىء لأن المصلحة الجزئية الحاصة يجب اهدارها لحفظ المصلحة العامة، وهى القاذ جميع الأمة من الهلاك، وذلك ما علم من الشارع أنه يحتقر الجزء الى جأنب الكل.

وأما أذا لم تكن للتعليمة ضرورية كرمى أهل قلعة تترسوا بالمسلمين لأن فتحها ليس ضروريا أو لم تكن كلية كرمى بعض المسلمين من سفينة أشرفت على الغرق الى البحر لنجاة اللاقين والا غرقوا كلهم، نهذا لا يجوز الاقدام عليه لأن الناجين ليسوا كل الأمة بل بعض الأمة، فليست كلية، وأيضا فلا يمكن أن يتعين بعض منهم للرمى الا بالقرعة ولا أصل لها فى الشرع، وعليه فلا سبيل الى رمى المبعض و ترك البعض، و كذا اذا لم يكن هناك قطع بحصول المصلحة ولاظن قريب منه، فلا يعتبو الموسل ولا يجب العمل به، ففى جميع هذه الأحوال الثلاثة: اذا لم تكن المصلحة ضرورية، أو لم تكن كلية أو لم تكن قطعية، لا يجب العمل بالمرسل بل يكون من محل الحلاف ما لم يقم دليل عام أيضا على عدم اعتباره فيلغى المناسب اتفاقا .

وأما عدم اعتبار المناسب ففيما اذا قام الى جانب المصلحة مفسدة راجحة أو مساوية، لأن كل عمل كبيرا كان أو صغيرا جليلا أو حقيرا لابد أن يتجاذبه كل من الصلاح والفساد، وهمأ قد يتفاوتان في القوة والأهمية وقد يستويان، فأذا غلب جانب الصلاح اعتبرت المفسدة كالمعدومة فتلغى ويعتبر المناسب المقتضى للمصلحة، وأذا غلب جانب الفساد اعتبرت المصلحة كالمعدومة ويلغى المناسب المرسل وتهدر المصلحة، لما تقرر من أن الفعل اذا تعارضت فيه المصلحة والمفسدة، وحب ترجيح جانب المفسدة لأن دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة.

وهكذا اقتضت حكمة الله تعالى أن لايقع في الوجود فعل متمحض للنفع ولامتمحض للضرر والألم اذ لابد أن يقترن أحدهما بالآخر أو يسبقه أو يلحقه، ولايكن عرو الفعل عنهما معا، فكل فعل فيه نفع ولذة لاينال الا بأتعاب ومشاق ، وكل فعل فيه أضرار وآلام لابد أن يصاحبه أو يلحقه نفع ولذة، فالدواء على مرارته وبشاعته يعقبه راحة الجسم وشفاؤه من الأمراض والآلام، وقطع العضو المريض وفصله من الجسم يعقبه النفع لسائر الجسم بدفع الضرر الذي يسرى اليه.

والشارع اذ يأمر بالفعل عندما تكون فيه المصلحة راجحة وينهى عنه عندما تكرن المنسدة راجحة، فانما يقصد من ذلك اهدار المرجوح أمام الراجع من المصلحة أو المفسدة، ولايمكن أن يقصد اليهما معا، اذ لو أمر بالفعل من جهة ما فيه من المصلحة ونهى عنه من جهة ما فيه من المفسدة، قان ذلك يؤدى حتما الى الجمع بين النقيضين؛ الأمر والنهى عن الفعل الواحد في آن واحد وذلك محال ينزه عنه الشارع الحكيم.

سمابع هسالك العلة: الشبه: وينحص الكلام عليه في تعريفه، وفي الاحتجاج به . أولا ـ تعريفه: أما في اللغة فان لفظ الشبه بفتحتين يطلق على ما يشابه غيره في صفة من الصفات، ويقال شبية ككريم بمعنى مشابه ،

وأما في اصطلاح الأصوليين فان لفظ الشبه قد ورد اطلاقه على ثلاثة أمور، فيطلقونه على الوصف الجامع بين الأصل والفرع في القياس، وهو علة الحكم في القياس، ويطلقونه بالمعنى المصدري وهو كون الوصف شبهيا، وهو بهذا المعنى مسلك من مسالك العلة، ويطلقونه ثالثا على القياس الذي يجمع فيه بين الأصل والفرع بوصف شبهي .

ويلاحظ على الاطلاق الأخير أن كل قياس يجب أن يكون فيه الفرع شبيها بالأصل المقيس عليه في وصف جامع بينهما والالما تحقق القياس اذ الشبه أصل كل قياس، وعلى ضعف الشبه بين الأصل والفرع في هذا المسلك فقد اصطلحوا على تخصيصه بهذه التسمية حيث قالوا فيه قياس شبه، ولعلهم خصصوه بهذه التسمية لمحاولة تقويته على خفائه وضعفه .

ولغموض هذا المسلك وخفائه وضعفه اضطربت في تعريفه تعابيرهم - وتباينت آراؤهم، حتى قال بعضهم: ان هذا المسلك لايمكن تعريفه تعريفا تطمئن اليه النفس ويرتفع به الغموض

والإبهام. وقال ابن الأنبارى: لست أرى في مسائل الأصول مسالة أغمض من هذه، وقال امام الحرمين: لايتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود.

ويمكن ضبط الشبه وحصره في نوعين: نوع يتردد فيه الشبه بين المناسب والطرد، ونوع يتردد فيه بين أصلين مناسبين .

النوع الأول - الشبه ذو المنزلة بين المناسب والطرد، لأنه يشبه المناسب من حيث التفات الشارع اليه في الجملة ويشبه الطرد من حيث انه غير مناسب بالذات، وذلك لأن الوصف المقارن للحكم، اما أن يكون مناسبا له بذاته، واما أن لايكون مناسبا له بذاته ولكنه يستلزم المناسب ويستتبعه، واما أن لايكون مناسبا للحكم بذاته ولا مستلزما له، فهي ثلاث صور:

تمثال المناسب بداته السكر، فإنه مناسب للحكم كما تقدم.

مثال الوصف الشبهى الذى لايناسب بذاته ولكنه يستلزم المناسب ويستتبعه الطهارة في اشتراط النية، فإن التيمم تجب فيه النية، وعلل هذا الحكم بوصف الطهارة فقيس الوضوء على التيمم في وجوب النية للجامع بينهما وهو وصف الطهارة، فأنه من حيث هو طهارة غير مناسب لاشتراط النية في الوضوء والا لاشترطت النية أيظا في الطهارة من النجاسة مع أن النية لا تجب في الطهارة من النجاسة، الا أن الطهارة تناسب اشتراط النية في الوضوء من حيث انها عبادة والعبادة تناسب اشتراط النية لأن أعمال العبادة الما تمتار عن غيرها من الأمور العادية بالنية، وبذلك كانت الطهارة مناسبة لاشتراط النية من هذه الجهة لا بذاتها .

مثال الوصف الطردى الذى لايناسب بذاته ولا يستتبع المناسب ويستلزمه تعليل جواذ الوضوء بالماء المستعمل بأنه مائع تبنى القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به كالماء فى النهرء فان بناء القنطرة على الماء ليس وصفا مناسبا ولامستلزما للمناسب، وبزيادة قيد الجنس يدخل الماء القليل لأن القنطرة وان كانت لاتبنى عليه لقلته الاأنها تبنى على جنسه فيما اذا كان كثيرا، ومثله فى ذلك أيضا قولهم: الخل مائع لاتبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن.

وبعضهم فسر الشبهى بأنه ما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها، وذلك لأن الوصف الشبهى ان ظهرت فيه المناسبة للحكم على وفقه بأن كان يفضى الى تحصيل مقصود من المقاصد فهو المناسب، وان لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث من أهله فان كان مما لم يؤلف من الشارع الالتفات اليه في شيء من الأحكام فهو الطردى إلذى لاالتفات اليه، مثاله، قول الشافعي مثلا في ازالة النجاسة بالخل: مائع لاتبنى القنطرة على جنسه فلا تجوز ازالتها به كالدعن. وكما لو على في مسألة من المسائل بالطول أو القصر و السواد او البياض وغير ذلك .

أما ان كان مما ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الأحكام فذلك هو الشبهي، لأنه بالنظر الى عدم الوقوف فيه على المناسبة بعد البحث فأن المجتهد يجزم بانتفاء مناسبته ، وبالنظر الى اعتباره في بعض الأحكام فأن ذلك مما يجعل المجتهد يقف عن الجزم بانتفاء المناسبة عنه، فهو مشابه للمناسب في أنه غير مجزوم بانتفاء المناسبة عنه، ومشابه للطردى في أنه غير مجزوم بافتفاء المناسبة عنه، ومشابه للطردى في أنه غير مجزوم بافتون الطردى ،

أما كونه دون المناسب فلأن المناسبة فيه غير ذاتية بدليل أن العقل لو خلى وحده لما أدرك فيه المناسبة للحكم، وانما علم ذلك من التفات الشارع الميه فى الجملة من حيث اعتباره مشروعية الحكم لأجل المصلحة التى تترتب عليه، لما علم من أن الله تعالى انما يشرع الأحكام لمصالح العباد تفضلا منه تعالى بخلاف المناسب بذاته كالاسكار للتحريم فان العقل يدرك وحده مناسبة الوصف للحكم ولايتوقف فى العلم به على ورود الشنرع.

وأما كونه فوق الطردى فلأن الشارع لم يلتفت الى الوصف الطردى في شيء من الأحكام، يخلاف الشبه فانه التفت اليه في الجملة .

ولكونه وسطا بينهما لشبهه بكل منهما اختص باسم الشبه، وإن كان الشبه مبنى كل قياس كما تقدم .

مثال الشبهى على هذا التفسير، قول الشافعى فى مسألة ازالة النجاسة: طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث، فان الجامع بينهما هو مطلق الطهارة، ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة، وبا لنظر الى كون الشارع اعتبرها فى بعض الأحكام كسس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتما لها على المناسبة.

والشبه بهذا المعنى قد وقع الاجماع على أنه لايضار الى قياسه مهما أمكن قياس العلة المستمل على المناسب بالذات، أما اذا تعذر المناسب بالذات ولم يوجد الا المناسب الشبهى فقد اختلفوا في الاحتجاج بقياس الشبه في الأحكام وعدم الاحتجاج به على مذهبين ،

ذهب الامام الشافعي إلى أنه حجة اعتبارا لشبهه بالمناسب الذاتي .

وذهب أبو بكر الصيرفي وأبو اسحق الشيرازى وابن السمعاني وغيرهمم الى رده اعتبارا لشبهه بالوصف الطردي .

فالشافعي رجح شبهه بالمناسب فقال انه حجة، وغيره رجحوا شبهه بالطردي فقالوا: انه لا يحتج به .

النوع الثانى من الشبه أن يتردد الفرع بين أصلين وتحقق فيه المناط الموجود فى كل من الأصلين الا أنه يشبه أحدهما فى أوصاف هى أكثر من الأوصاف التى يشابه بها الأصل الآخر فالحاقه بما هو أكثر مشابهة هو الشبه، ومثلوه بالعبد المقتول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر، فالعبد فرع، والأصلان المترده بينهما، المال والحر، فإن العبد يشبه كلا من المال والحرف في صفته وحكمه، يشبه المال في تفاوت قيمته بحسب تفاوت أوجافه جودة ورداة، وفي حكمه من جواز بيعه واجارته وهبته وغير ذلك، ويشبه الحرفي كونه انسانا ذا نفس، وفي أحكامه من صلاة وصيام وغير ذلك .

فقد تعارض فيه مناطان وصار مترددا بينهما؛ فمن الحقه بالمال أوجب على قاتله القيمة ولو بلغت أكثر من الدية، ومن الحقه بالحر أوجب على قاتله الدية ولو كانت أقل من قيمته .

فذهب الامام الشافعي الى الحاقة بالمال لأن شبهة به أكثر من شبهة بالحر، فتجب القيمة بلغت ما بلغت لأنها أدخل في باب الاثلاف والضمان، فقد روى عنه انه كان يسمى هذا التياس قياس غلبة الأشباه، فيلحق العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية، بجامع أن كلا منهما يباع و يشترى كالفرس وغيره.

وذهب ابن علية الى اغتبار الشبة الصورى فألحق العبد بالحر لكثرة شبهه به فاوجب الدية ولو كانت أقل من قيمته ، بجامع أن كلا منهما انسان مكلف ذو نفس، وهو المسابهة في الصورة .

وذهب الامام الرازي إلى اعتبار ما يظن أنه علة الحكم أو مستثلزما لها، سواء كان ذلك في الحكم أو الصورة .

وهذا النوع وهو ما تردد فيه الفرع بين أصلين مناسبين لمشاركته كلا منهما في وصف جامع ليس من الشبه المقصود في هذا المقام، اذ حاصله تردد فرع بين أصلين مناسبين يتجاذبه كل منهما، فيحتاج الى ترجيح أحدهما على الآخر، وترجيح أحد المناطين المناسبين بالحاق الفرع المتردد بينهما به لايخرج الآخر عن كونه مناسبا ، وهذا لا خلاف فيه لأن الشبه تردد فيه بين قياسين مناسبين، وانما الخلاف في تعيين أحدهما دون الآخر.

أما موضوع الشبه الذي الكلام جار فيه فهو أن يتردد فرع بين أصل مناسب أو مستلزم للمناسب وبين أصل طردي لامناسبة فيه بوجه من الوجوه، وهو ما ينطبق عليه النوع الأولى من الشبه.

### ثامن مسالك العلة، الدوران: ويسمى الطرد والعكس .

الدوران لغة مصدر دار يدور حول الشيئ اذا طاف به .

وفى الاصطلاح الأصولى اقتران الحكم بالوصف وجودا وعدما بأن يوجد الحكم بوجود أنوصف وينتفى بانتفائه، بحيث يكون الحكم دائرا مع الوصف وجودا وعدما، فيكون الحكم دائرا فوالوصف مدارا والفعل الدوران .

ويسمى أيضا الطرد والعكس لأن الطرد في أصطلاحهم ملازمة الحكم الوصف في الشبوت، والعكس ملازمته له في الانتفاء، فيوجد الحكم بوجود الوصف، وينعدم بانعدامه .

مثاله عصير العنب، فهو قبل أن يكون فيه وصف الاسكار لم يكن حراما، فانتفت الحرمة أولا لائتفاء الوصف، فاذا صار حمرا ووجد فيه الاسكار يثبت فيه الحكم وهو الحرمة، فثبتت الحرمة لثبوت الوصف، ثم اذا انتفى الاسكار بأن صار الخمر خلا فان الحكم وهو الحرمة ينتفى المنا اذ يصير مباحا، فانتفى الحكم أولا بانتفاء الوصف، ثم ثبت الحكم بثبوت الوصف ثم اخيرا زال الحكم بزوال الوصف، فنفى التحريم أو ثبو ته دار مع الوصف وجودا و عدما

الخلاف في مسلك الدوران; قد اختلف الأصوليون في افادة الدوران للعلية واعتماده في القياس على ثلاثة مناهب:

المذهب الأول لبعض المعترفة، قالوا: ان الدؤران يفيد القطع بعلية الوصف للجكم حتى قيل؛ انه لادليل فوقة اعتمادا منهم على دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما، الأمر الذي يدل قطعا على أن الوصف علة الحكم فيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم كالاسكار لحرمة المخمر، فيما نا الوصف علة الحكم قطعا.

ورد هذا المذهب بأن مناسبة الوصف للحكم لاتمنع الاحتمال ولاتستازم العلية لجواز أن يكون الوصف مناسباً وليس هو العلة لعدم اعتبار الشارع له في تعلق الحكم به، ومع الاحتمال لا يثبت القطع المدعى، أذ الملازمة وحدها لا تقتضى علية الوصف للحكم، بدليل الرائحة الماصه بالمسكر فان الحكم يدور معها وجودا وعدما فقبل الاسكار كانت معدومة ثم وجدت مع الاسكار ثم تنعدم بعد صيرورته خلا، ومغ ذلك فليست بعلة قطعا، فالرائحة الخاصة ملازمة لعلة المحكم وليست هي نفس العلة .

المذهب الثانى لأكثر الأصوليين، منهم المام الحرمين والقاضى أبو بكر الطبرى وأبو بكر الصيرفى، قالوا: أن الدوران يفيد الظن بعلية الوصف للحكم، بشرط انتفاء المانع وعدم المزاحم، واحتجوا لذلك بأدلة، منها:

ـ ان الحكم لم يكن ثم كان فيكون حا دثا، وكل حادث لابد له من علة بالضرورة.

2 ــ ان اقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم يغلب على الظن أن المدار علة الدائر بل قد يحصل القطع بذلك، فمهما دار الحكم مع الوصف وجودا وعدما الا ويغلب على الظن أن ذلك الوصف علة في الحكم .

قمن يكره أن يتادى باللم ومهما نودى به ثار غضبه واذا نودى باسم آخر لايغضب ثم تكرر ذلك مرارا فانه يحصل الظن بأن علة غضبه هى دعاؤه بذلك الاسم، وهذا الظن انما حصل من الدوران، والظن الغالب يجب العمل به بدليل أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعتبرون

النصوص التي يتلقونها من النبي عليه الصلاة و السلام ويلحقون بتلك النصوص ما غلب على ظنهم النه في معنى النصوص .

وقد نوقش ما احتب به أصحاب هذا المذهب بما ياتي :

ففيما يرجع الى حدوث المحكم رد بأن حكم الله وهو خطابه تعالى قديم، وانما الحادث هو التعلق والارتباط، وعليه فتعلق المحكم بالمكلفين وتنسيعه لايقتضى وجود علة لامؤثرة ولا باعثة على الحكم كما عليه أهل السنة .

وفيما يرجع الى الوجه الثانى رد الاستدلال به بان مبناه على الدوران وهو لايصح أن يدل وحده على علية الوصف في الحكم، بدليل النقو ض الآتية، اذ قد يوجد الدوران في كثير من الصور من غير أن يدل على علية الوصف، منها

ت ـــ ان الجوهر والعرض متلازمان نفيا واثباتا مع أن أحدهما ليس علة في الآخر.
 2 ـــ ان المتفايفين كالأبوة والبنوة متلازمان نفيا واثباتا وليس أحدهما علة في الآخر.
 3 ـــ الوصف المدار يجوز أن يكون ملازما للعلة وليس هو العلة كملازمة الرائحـــة المخصوصة للاسكار وجودا وعدما مع أن الرائحة ليست هي العلة في التحريم.

المذهب الثالث، لكثير من الأصوليين منهم الأستاذ أبو منصور وابسن السمعانسي والغزالي وأبو اسحق، قالوا: ان الدوران لإيفيد علية الوصف في الحكم مطلقا لاقطعا ولا طنا ، واحتجوا لذلك بأن الدوران لو صح أنه يدل على علية الوصف لكان كل مدار علة للدائر معه، بيد أن ذلك ليس بصحيح، بدليل النقوض المتقدمة الواردة على المذهب الثاني من تلازم الجوهس والمرض، والمتفايفين، وكذا الحركة والزمان، والجسم والمكان، والجهات الست، والرائحة الحاصة بالمسكر للسكر، فان الدوران حاصل قطعا في هذه الأحوال مع أن بعضها ليس علة في البعض قطعا، وبذلك يثبت أن الدوران لا يفيد العلية ولا يستلزمها اذ لو كان كذلك لما تتخلف في هذه الصور، فدل على أنة لا يفيد العلية .

ورد هذا الدليل بأن عدم افادته للعلية في هذه الأحوال قد يكون لاختلال شرط من الشروط أو وجود مانع، والذين ذهبوا الى أن الدوران يفيد ظن العلية لايقولون به مطلقا بل بشرط توفر الشروط وانتفاء الموانع، بأن لا يقوم دليل يقدح في كون المدار علة كما في هذه الأمثلة وغيرها مما وقع القطع فيه بعدم علية بعضها لبعض، ومن شرط اعتبار الدوران أن لا يقع القطع بعدم عليته كالأمثلة المذكورة والاكان ذلك مانيا من اعتباره كما في صور النقض لقيام المانع، وأيضا فشدوذ بعض الجزئيات عن الضابط الكلي لايبطله، والالما صحت أية قاعدة من القواعد الكلية اذ ما من قاعدة الا وشدت عنها بعض جزئياتها .

هذا وقد اختار بعض الأصرليين منهم ابن السبكى القول الثاني الذي يقول: ان الدوران يفيد العلية ظنا لا قطعا، لما تقدم من الأدلة نظرا الى أن الدوران من حيث هو يفيد علية الوصف، وتخلفه في بعض الصور لمانع لايقدح في ذلك، بينما اعتمد الآمدي القول بعدم افادته للعلية لاقطعا ولا ظنا، لما تقدم من النقوض التي تجعل الدوران لا يعتمد عليه في افادة العلية .

والقول الفصل الذي ترتاح اليه النفوس من هذا الخلاف هو ما اختاره ابن السبكي، وعليه الجمهور، من أن الدوران يفيد علية الوصف ظنا لاقطعا .

وبناء عليه فلا يجب على المستدل به اثبات أن الدوران أولى من غيره من المسالك وأن غيره دونه في القوة، بخلاف ما تقدم في الشبه من أنه لا يصح الاستدلال به إذا أمكن قياس العلة.

التزاحم بين الوصفين: اذا أبدى المعترض وصفاً غير ما استدل به المستدل فاما أن يكون قاصرا أو متعديا .

أما اذا كا نقاصرا فيرجح جانب وصف المستدل بالتعدية . مثاله ما اذا قال المستدل : ان علة الربا في الذهب النقدية، وقال المعترض بل العلة الذهبية، فكل من العلة التي أبداها المستدل والتي أبداها المعترض يدور معها الحكم وجودا وعدما، الا أن العلة التي أبداها المعترض قاصرة على محل الحكم وهو الأصل ولاتتعدى الى الفرع، يخلاف علمة المستدل فانها تتعدى الى غير الذهب كالفضة، فترجح علة المستدل بالتعد ية الى الفرع على علىة المعترض لقصورها على محل الحكم .

وأما اذا كان الوصف الذى أبداه المعترض متعديا فيفصل فيه أيضا بين أن يكون متعديا الى الفرع المتنازع فيه أو الى غيره .

ففى حال ما اذا كان وصف المعترض متعديا الى الفرع المتنازع فيه واعتبر جواز اجتماع علتين على معلول واحد فذلك لا ضرر فيه، ولكن بناء على القول بمنع اجتماع علتين يصار حينئذ الى الترجيح بين وصفى المستدل والمعترض مثاله ما اذا قال المستدل يحرم الربا فى التفاح لعلة الطعم ويقاس عليه الجوز في ذلك، فيقول المعترض تعدية الى العلة في التفاح الوزن فيقاس عليه الجوز أيضًا في ذلك، فكل من علتى المستدل والمعترض متعدية الى الفرع المتنازع فيه وهو الجوز، ويطلب حينينة من المستدل الترجيح لعلته على علة المعترض، فاذا عجز عن الترجيح انقطع وبطل دليله.

أما اذا كان وصف المعترض متعديا الى فرع آخر غير الفرع الذى تعدى اليه وصف المستدل فيصار الى الترجيح أيضا لتعادل السوصفين حينئذ مثاله، أن يقول المستدل : يحرم الربا فى البر لعلة الاقتيات والادخار ويقاس عليه الشعير مثلا. فيقول المعترض: بل العلة فى البر الطعم ويقاس عليه الثفاح فى ذلك، فكل من علتى المستدل والمعترض متعدية لفرع غير الفرع المتعدية اليه علة الآخر، فآل الأمر الى الاحتلاف بينهما فى حكم الفرع كالشعير والتفاح مثلا فى هذا المثال، فيطلب من المستدل ترجيح وصفه على وصف المعترض لتعاد لهما حينئذ، فان أبدى مرجحاً صع دليله والا انقطع وبطل دليله .

### تاسع مسالك العلة - الطرد:

الطرد لغة مصدر طرد، ومعناه الابعاد، يقال طرده من البلد اذا أبعده وأخرجه منه ، وياتي بمعنى التتابع، اذ يقال: اطرد الأمر اطرادا، تبع بعضه بعضا، واطرد الماء اذا تتابع .

وفى الاصطلاح الأصولى، يراد به الوصف الذى لايكون مناسبا ولا مستلزما للمناسب، ويكون الحكم حاصلا معه فى جميع صوره غير صورة النزاع ، وهذا هو المراد بالاطراد جريا على قول الأكثر، ومنهم من قال: لا يشترط ذلك بل يكفى فى علية الوصف الطردى أن يكون الحكم مقارنا له فى صورة واحدة، وبقيد انتفاء المناسبة واستلزامها فسى الطردى يفترق هنذا المسلك عن مسلك الدوران فان الوصف فى مسلك الدوران يكون صالحا للعلية أعم من أن تظهر فيه المناسبة أم لا، بخلاف الطرد فمن شرطه أن لايكون مناسبا ولامستلزما للمناسب، فالفرق بين الطرد والدوران انتفاء المناسبة فى الطرد وصلاحية الوصف للمناسبة فى الدوران .

مثاله، قول بعضهم فى الخل: مائع لاتبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن بخلاف الماء فانه تبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة، اذ بناء القنطرة وعدمه لامناسبة فيه للحكم قطعا، وهو مطرد لانقض عليه لاطراده وجريانه فى حكمه وسلامته عن المفسد واحد، وهو النقض .

الخلاف في الطود: قد وقع الخلاف بين الأصوليين في افادة الوصف الطودى علية الحكم على مذاهب :

المذهب الأول، لأكثر الأصوليين، قالوا: ان الوصف الطردي لايفيد علية الحكم ولا يعتمد عليه في ذلك، فقد قالوا: قياس المعنى مناسب لاشتماله على الوصف المناسب بالذات، وقياس الشبه تقريب لأنه يقوب الفوع من الأصل، وقياس الطرد تحكم فلا يفيد ثبوت الحكم في الفرع لعدم الاعتداد به، وكل من أنكر حجية الدوران كالآمدي وابن الحاجب والغزالي وغيرهم لايقولون بافادة الطرد من باب أولى، فقد قال الزركشي في البحر: والمعتبرون من النظار على أن التمسك به باطل لأنه من باب الهذيان، وقال المام الحرمين: وتناهي القاضي في تغليط من يعتقد ربط حكم الله به. وقال القاضي حسين فيما نقله البغوى في تعليقه عنه: لا يجوز ان يدان الله بسه. وقال ابن السمعاني: وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة ودليلا على صحة العلية حشنوية أهل القياس. قال: ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء، واحتجوا لذلك بأدلة:

تخصیل مصلحة ولا دفع مفسدة وجب أن لا يعتبر.

2 ــ ان الصحابة رضوان الله عليهم و هم أهم مستنه للعمل بالقياس انما نقل عنهـم العمل بالمناسب من الأوصاف في القياس، أما غير المناسب فلاء فوجب الغاء الغير المناسب وهو الطرد .

3 — ان مجرد المقارنة لا يفيد العلية بدليل الجوهر والعرض والذات مع صفاتها والمنتظايفين وغيرها مما وجد فيه الارتباط بدون علية، اذ لنس بعضها علة في البعض، الى غير ذلك من الأدلة التي أوردها في هذا الموضوع.

المذهب الثاني لطائفة من الاصوليين، منهم الامام الرازى والصيرفى وكثير من الحنفية قالوا: ان الحكم اذا قارن الوصف الطردى في جميع الصور ماعدا صورة النزاع فائه يفيد علية الوصف للحكم، فتحمل الصورة المتنازع فيها على بقية الصور وتقاس عليها الحاقا للفرد بالأعم الغالب، واحتجوا لذلك بان استقراء التشريع أثبت أن النادر في كل باب قد ألحق بالأغلب من جنسه، فالحكم اذا وجد مقارنا للوصف في جميع الصور التي لانزاع فيها ثم وجد الوصف في الفرع المتنازع فيه وجب أن يثبت له الحكم الحاقا لتلك الصورة النادرة بغيرها من الصور تحقيقاً لقاعدة الحاق النادر بالغالب في الحكم، فاذا ثبت الحكم لغالب أفراد الكلي الواحد ولم يكن الحكم الثابت للأغلب على خلاف النائيل ثم وجد فرد من أفراد ذلك الكلي ولم يعلم اتصافة بما ينافى ذلك الحكم وجب الحكم عليه بحكم غيره من أفراد الكلي الحاقا للتادر بالغالب.

وأيضًا فأن الاقتران بجميع الصور مع انتفاء ما يصلح للتعليل غير الوصف المقترن به يغلب على الظن علية ذلك الوضف والعمــــل بالظن الراجع واجب .

المذهب الثالث يقول: ان مقارلة الحكم للوصف ولو في صورة واحدة تكفى للدلالة على علية ذلك الوصف، فيعمل به في صورة النزاع مستدلا لذلك بأن مقارنة الحكم للوصف في صورة واحدة مع العلم بأن الحكم لابد له من علة يستند اليها ومن غير علم بوصف آخر كل ذلك يفيد الظن بأن ذلك الوصف علة الحكم، أذ الأصل عدم ما سنواه، وهذا المذهب مع ضعفه لهم يعلم قائله .

ورد ما احتج به، بأن مقارلة الوصف للحكم في صورة واحدة لا يحصل معها الظن لأن الفلن انما يحصل بالتكرار .

المذهب الرابع للكرخي، يقول: ان الطرد يفيد العلية بالنسبة للمناظر، وهو الذي يجادل غيره ويدافع عن مذهب اهامه لا للناظر لنفسه، وهو الذي يبحث عن الحقيقة لاثباتها فالأول في مقام الدفع، والثاني في مقام الاثبات، بناء عليه فلا يفيد العلية، لذا قال الكرخي: هو مقبول جدلا، ولا يسوغ التعويل عليه في العمل والفتوى ،

عاشير مسالك العلة، تنقيح المناط: وقد تقدم الكلام على هذا المسلك أثناء شمسوح تعاريف القياس، حيث قسم المناط الى ثلاثة أقسام: تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه.

وحاصل تنقيح المناط أنه اذا على حكم على وصف اتصلت به عدة أوصاف لامدخل لها في العلية وحدف ما لامدخل له في التعليل بالاجتهاد، فذلك هو تنقيح المناط، وهذا الخذف والالغاء ياتى على نوعين:

اما بالفاء خصوص الصفة وربط الحكم باعم منها، وهي طريقة الامامين: مالك وأبي حنيفة النعمان .

وأما بالغاء ما عدا الصفة التي ربط بها. الحكم عن الاعتبار وهي طريقة الامام الشافعي

ففى مسألة من واقع أهله فى نهار رمفان قد الغى الامامان: مالك وأبو حنيفة المواقعة عن الاعتبار وأناطا الجكم بأعم منها، وهو انتهاك حرمة رمفان بوط، أو غيرة، ويدخل فى حكم وجوب الكفارة كل من انتهك حرمة رمفان بوط، أو أكل أو شرب أو غيرها، أما الامام الشافعي فقد أناط الحكم بالمواطأة، ولكنه ألغى عن الاعتبار ما ارتبط بالوط، من الصفات ككون الواطى، أعرابيا، والموطوءة زوجته، وفى رمفان، وغير ذلك مما اتصل بمحل الحكم، فتجسب الكفارة على كل من وطى، في نهار رمفان عامدا.

وهذا المسلك وهو تنقيح المناط شديد الشبه بمسلك السبر والتقسيم، الا أنهما يفترقان من حيث ان تنقيح المناط عبارة عن الاجتهاد في حذف ما لايصلح للعلية من أوصاف المحل مع تعيين الباقي للعلية بالاجتهاد، أما السبر والتقسيم فهو الاجتهاد في حذف ما لا يصلح للعلية، بيد أن الباقي يتعين للعلية من نفسه من غير اجتهاد في تعيينه.

اخادى عشر من هسالك العلة، الغاء الفارق: وهو عبارة عن الغاء الوصف الفارق بين الأضل والنرع ببيان عدم تأثيره في الحكم، فيثبت الحكم للوصف الذي اشتركا فيه، فالأمة والمعبد يفترقان في وصفى كون كل منهما رقبة والمدكورة والأنوثة الفارقان بينهما لايعتد بهما ويجب الغاؤهما، فيثبت الوصف الذي يشتركان فيه وهو الرقبية، فيعطى للأمة حكم العبد والعكس اعتمادا على الوصف الجامع بينهما، مثاله عديث الصحيحين؛ من اعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، والا فقد عتق عليه ما عتق فالفارق بين الأمة والعبد الذكورة والأنوثة، ولا تأثير لهما في منع السراية، فتثبت السراية في الأمة أيضا لمشاركتها العبد في كون كل منهما رقبة، ومثله أيضا، قوله تعالى: (فعليهن نصف ما على المحصنات من المخذاب) وإذا كانت الأنوثة لاتأثير لها في المول في الماء والعبيد فيلحق المول فيه الذي ورد بالمحصنات في تنصيف العذاب، ومثلهما صب البول في الماء الراكد مع البول فيه الذي ورد فيه النهى فلا فارق بينهما اذ كل منهما صب للبول في الماء الا أن الثاني صب للبول في الماء من معدنه مباشرة وهذا الفارق يجب الغاؤه، اذ لاتأثير له في القرق بينهما ، فيعطى للفرع حكم معدنه مباشرة وهذا الفارق يجب الغاؤه، اذ لاتأثير له في القرق بينهما ، فيعطى للفرع حكم الموصل، فيكون صب البول في الماء من فيه النهى .

## مسائل تتعلق بالعلة:

المسألة الآولى في تعدد العلل مع اتحاد الحكم: قد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على مذاهب :

الأول للجمهور من الأصوليين، قالوان يجوز أن يعلل الحكم الواحد مطلقا بعلتيسن فأكثر، لأن العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد، واستدلوا للجواز

والهيقوع كلما أفي الممل والبول والريط، فان كل واخد منها علامة على انتقاض الوضء ولاتجوز معه الصلاقي وتكنيا المريدة والعلاة والتجيف كل والحق منها علامة على حرمة الوطء، وكذا من قتل فه و أو في محصنه او ارتبه فلن كن واجد ، منها علة لحكم اواحد، وهو وجوب قتله، وهكذا .

مفنيعا الملفاني لابانا فودائة والإمام طاراني وغير هماء قالواه يجوز أن تتعدد العلل لحكم واحد اذا كانت منصوصة دون المستنبطة، واحتجوا لذلك بأن الأوصاف المستنبطة الصالح كل منها المعالية فالجلوز النبيطكهال متيمواهمل علية والحدة عثله المثلار عم فيلا يتعين استقلال كل واحدة منها بالعلية، بخلاف مانص الشارع على استقلاله بالعلية فيجوز أن تستقل كل واحدة امنها بالغلية، و المناه ولوي المنظم المناه منه المناه المنا

الثالث حكاه إبن الجاحب إذ قال: يجوز تعدد الستنبطة دون المنصوصة عكس ما مُشْكَى عَلَيهِ المَالِي عَلَيهِ المَالِ عليه أبن قُوْرِكُ والرازي، مستدلا لذلك بأن المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم عليه المجال وهو الحمام بين النويضين الآتي يخلاف السمنيطة فإن العله يحوز أن تكون عند السارع مجموع المن بأنه اذا استقلت الملل في المستنبطة المدون مآلها الى حكيم al le use ellected and the de المنصوصتين من الجمع بين النقيضين فيكون بأطلاء وهو الول غريب

و من الرابع المام المرمين والقاضي أبي يكر وغيرهما، قالوا: يمنع تعدد العلل لحكم شرعى واحد مطلقا منصوصة كانت أو مستنبطة مع تحويزه عقلاً؛ مستقدلين للمنع بأنه لو جاز شرءا

وردُّ مَنْهِ الْمُنْهُمِّ أُوْلِا نَا بُهُ لَا يُلْمُ الأمثلة التي استدُّل بِها الْجَمْهُورُ للوَّوْعُ

نَعِدُ مِنْ اللَّهُ الْمُعَلِّلُ مَا لا عَمَوا لِنِينَ ؟ مُعَالِكَ الْفَالُونَ لَعُظُلُونَ الْمَلُلُ الْأَا تعاقبت على الكم لا اذا اصطحبت، مُسْتَنْدُلًا لِمُذَلِكَ بِأَنِهَا الذَا لَمَا قَبْتُ الْأَيلُومُ عُلِيهَا المَا فَالْ الآثَى مِن الجمع بين النقيضين، بخلاف ما اذا . 'اصْتَطَحْبُّتُ لِيَهَا مُعْلَيها اللَّحَالُ اعْتَمَارِا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَنْدُ النَّالِية عند التعاقب انما هو مثل الآولي grand Varia god grown lide and come the the there wi

موني وده هذا المذهب بالله في حال المعيلة الأمانع من أن توجد الأمثال مصطحبة وفي دفعة معن ، ن اعتق شر لا له في عبد و المناه فالم للمؤ قوم العبد قوم عليا الله مسهد وعنق عليه المعين والا فين عنق عليه ما مثق والبارق دين! رَّغُنُّهُ لَهُ خَلِيلُهُ مِنْ مُنْقُولُهُ كُلُّا مِنْ الْمُعَلِّمُ فَلِيلُهُ وَأَحْدُ مُطَلَقًا مُنْصُوصَة كَا فَيْتُ أُولُ مُنْكُم وَأَحْدُ مُطَلَقًا مُنْصُوصَة كَا فَيْتُ أُولُ مِنْ اللهُ مِنْ مُنْكُونًا مُنْكُونًا مِنْ مُنْكُونًا مُنْكُلُقًا مُنْكُونًا مُنْكُونً مُنْكُونًا مُن والمناسخين وهو محلل ميليما المال المال المال المال المال المالية المال الاستهناء على الماست والحدق والمهال وعدم والاستغناء عنها وذلك جمع بين النقيضين، ويلزم عليه أيضا والمحصيانه الحاميك فعد التعاقبي جبيث يواجد بالفانية ما يوجد بالأولى والم

ورد من طرفيها الجمهور، يأن والمحال الله كور إنها يلزم من العلل العقلية المفيدة لتأثيرها في وجود المعلول، أما العلل الشرعية التي هي معرفات للحكم وتفيد العلم به فلا يترتب على اجتماعها محال، اذ لامانع من تعدد العلامات على معلوم واحد . ؛ مُلْمَانُهُ وَيُلْمُنَ وَاللَّهِ الْعُلْمَانُ

عَالْمُسَا مَنْهُ وَلِلْفُعَنْمُ مِنْهُ الْمُطَارِقُكُ مِنْ عَلِيلَهُ الْجُمْهُ وَ مِنْ جُوالِ تَعْلَدُ لِلْعَلِلِ ٱلشرعية لحكم واحد مطلقا. منصوصة أو مستنبطة، مصطحبة أو منها قبة، لما تقدم من الوقوع، والوقوع أقوَى ذُلْتَيْل ن على العبو التالحوا يطا لحال المحالم بسلاهم الجراهة و اكوالملة و نين كابته و المكناته، به توصل العقل الى العلم العالم المخطاله المجاوله البادي تعالى والصنالته بسيائن المقان اللكماك، فتكل اجزاء العالم يعتبر لذى العقل علامة على وجوده تعالى واتصافه بصفاته السنية، أما العلل العقلية فلا خلاف في امتناع تعددها لحكم واحد لأنها مؤثرات، ولا يمكن أن يجتمع مؤثران على أثر واحد .

السمالة الثانية في اتحاد العلة مع تعدد الحكم: قد اختلف الأصوليون في جواز تعليل حكمين شرعيين فأكثر بعلة واحدة على مذهبين:

المنهب الأول يقول: ان الوصف الواحد يجوز أن يكون علة لحكمين مختلفين، سواء في الاثبات أو النفى، واستدل أصحابه بالوقوع ، فمما ورد فيه الوصف علة لحكمين في الاثبات السرقة، فانها علة لحكمين وهما القطع والغرم اذا تلف المسروق، فكل من القطع والغرم واجب وعلتهما السرقة، ومما ورد فيه الوصف علة لحكمين في حال النفى الحيض، فهو علة لحرمة الصلاة والصيام والطواف وقراءة القرآن .

المذهب الثاني يقول: أن الوصف الواحد لا يجوز أن يكون علة لحكمين فأكثر، واستدل أصحابه للمنع بأن العلة لا بد أن تشتمل على المناسبة للحكم وبمناسبتها لحكم يحصل المقصود منها وهو المصلحة المرادة من ترتب الحكم على الوصف المناسب، فلو أن ذلك الوصف اعتبر علم لحكم آخر وناسبته فانه يلزم عليه تحصيل الحاصل، وهو ممنوع .

والمعتمد المختار من هذا الخلاف ما عليه المذهب الأول من جواز تعليل حكمين فأكسر بعلة واحدة، بدليل الوقوع كما تقدم، أها ما احتج به المانعون من لزوم تحصيل الحاصل، فقد رد بأن الأحكام انما شرعت لمصالح العباد تفضلا منه تعالى، والمصلحة الحاصلة من تشريع هذا الحكم غير المصلحة الحاصلة من الحكم الآخر، فالسرقة علة لحكم القطع، والمصلحة الحاصلة منه هي الزجر ولحكم آخر وهو الغرم، والمصلحة الحاصلة منه هي جبر ما تلف من المال، فالمصلحة الحاصلة من القطع غير الحاصلة من المال، فالمصلحة الموصلة من المحمين لاتمنع من توقف حصول المقود منه على شرع الحكمين بترتيبهما عليه .

على أنه لامانع عقلا ولا شرعا من نصب أ مارة واحدة على حكمين مختلفين، فعلة السرقة كما تقدم أمارة على وجوب الحد والغرم، وشرب الخمر أمارة على التحريم واقامة الحد، وهكذا.

# المسالة الثالثة في الفرق بين العلة والسبب والحكمة:

العلة كما تقدم وصف ظاهر منضبط أناظ الشارع الحكم به بدر ثيب الحكم على الوصف لمناسبة بينهما مع اعتبار الوصف علامة على الحكم .

والسبب وصف ظاهر منضبط أيضا أناط الشارع الحكم به أيضا ورتبه عليه، سواء كان مناسبا أو غير مناسب

فالعلة قد اعتبرت فيها المناسبة، أما السبب فلا تعتبر فيه المناسبة، اذ قد يكون مناسبا للحكم وقد لايكون مناسبا له، وبذلك كان السبب أعم مطلقا من العلة، فقد يجتمعان في شيء واحد، وقد ينفرد السبب عن العلة في جهة لاتوجد فيها العلة لعدم مناسبتها.

فمما يجتمعان فيه الشدة المطربة في الخمر فهي علة وسبب، علة للتحريم وسبب الاقامة الحد لمناسبتها لهما، وكذا القتل العمد العدوان علة وسبب، لأنه مناسب للتحريم ووجوب القصاص .

وقد ينفرد السبب في محل لاتتحقق فيه العلة، فالزوال مثلا وغروب الشمس وطلوع الفجر أسباب لوجوب تلك الصلوات، وضعها الشارع علامة على الحكم، ولا يصبح أن تعتبر عللا لعدم وجود المناسبة فيها .

ومن الأصوليين من اعتبرهما متغايرين من حيث الحقيقة، حيث اعتبر في العلة المناسبة كالاسكار لتحريم الخمر والسفر لجواز القصر، فالاسكار والسفر كلاهما علة، كما اعتبر في

السبب عدم المناسبة كالزوال لوجوب الظهر وشهود الشهر لوجوب الصيام، فالزوال وشهود الشهر يعتبر كل منهما سببا لاعلة لعدم المناسبة، وإن كانا يجتمعان فيأن كلا منهما أمارة على الحكم.

وبعضهم اعتبرهما بمعنى واحد من حيث كونهما أمارة على الحكم، فكل ما يدعى علة يدعى سببا أيضا نظرا لترتب الحكم على الوصف الذي يسمى بأسماء متعددة، فيسمى علة وسببا وأمارة وداعيا وباعثا وحاملا ومناطا ومقتضيا وموجبا ومؤثرا ومعنى .

وأما الحكمة فهى ما يترتب على الحكم الذى ربط بعلته من جلب مصلحة أو دفع مضرة، فتكون الحكمة هى المصلحة الحاصلة من ربط الحكم بعلته وسببه، فالحكمة تاتى فى الترتيب الوجودى بعد ربط الحكم بالوصف، اذهى الثمرة والنتيجة الحاصلة من ترتيب الحكم على الوصف وربطه به .

السائلة الرابعة: في علل اختلف فيها: العلة الشرعية اذا كانت وصفا ظاهرا منضبطا فلا خلاف في تعليل الحكم الشرعي بها. وهناك علل أخرى قد اختلف فيها:

أولا – الحكمة المترتبة على الحكم كحفظ النفس في تشويع القصاص وحفظ المأل في تشريع حد السرقة وحفظ العقل في تشريع حد شرب الخمر، الى غير ذلك؛ وقد اختلف الأصوليون في اعتبار الحكمة علة للحكم الشرعي الذي ترتبت عليه على مذاهب:

ت للأكثرين، قالوا: يمتنع تعليل الحكم الشرعى بالحكمة ، مستدلين لذلك بأنه
 لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز التعليل بالوصف مع أن ذلك مخالف لاجماع القائشين.

2 \_\_ للأقلين، قالوا: يجوز التعليل بالحكمة، مستدلين لذلك بأن الحكمة أصل للوصف المناسب، واذا جاز التعليل بالوصف المناسب فأولى أن يكون بالحكمة التي هي أصل له، اذ أصل الشيء لايقصر عنه، فالاعتماد على الحكمة التي هي أصل أولى من الاعتماد على الوصف الذي هو فرع .

3 \_\_ يقول بالتفصيل بين الحكمة الظاهرة المنظبطة وبين الحقية، فاذا كانت الحكمة مساوية للوصف في الظهور والانظباط جاز التعليل بها، بل هي أولى من الوصف بتعليل المحكم، أما اذا كانت خفية أو مضطربة فلا يجوز التعليل بها وهذا المذهب هو المختار من الخلاف،

ورد المذهب الأول المانع مطلقاً بأن الحكمة اذا ساوت الوصف فيجب أن لا تقصر عنه في تعليل الحكم بها، بل هي أولى من الوصف كما تقدم، لأنها أصله ،

كما رد المذهب الثاني الذي يقول بالجو از مطلقا بأن الحكمة اذا كانت خفية مضطويه فلا تمكن معرفة ما هو مناط الحكم منها مما يفضى الى العسس والحرج في حق المكلف بالبحث عنها والاطلاع عليها .

ثانيا سالحكم الشرعى: قد جزى خلاف أيضا بين الأصوليين في تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى بالحكم الشرعى، على مذهبين:

المذهب الأول لبعض الأصوليين، قالوا: يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى تتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه، وتعليل حرمة أكل الشيء أو بيعه بنجاسته وكسون الشيء نجسا حكم شرعى، مستدلين لذلك بأن العلل الشرعية معرفات، ولا مانع من أن ينصب الشارع حكما شرعيا أمارة على حكم شرعى، كما نصب النجاسة أمارة على تحريم البيع والأكل، وعلى تحريم الطهارة بالماء النجس اذ لامانع من أن يقول الشارع: مهما حرمت كذا فقد حرمت كذا. ومهما أبحت كذا فقد حرمت كذا.

المذهب الثانى للبعض منهم أيضا قالوا: يمنع تعليل الحكم الشبرعى بالحكم الشرعى، مستدلين لذلك بأن شأن الحكم الشرعى أن يكون معلولا لاعلة، فلو وقع علة لانقلبت حقيقته، وأيضا فان الحكمين متساويان في كون كل منهما حكما شرعيا، وليس جعل أحدهما علة والآخر معلولا بأولى من العكس ،

والمختار هو المذهب الأول الذي يقول بالجواز، وما احتج به أصحاب المذهب الثانى رد فيما يرجع الى قلب حقيقة الحكم من أنه بعد أن كان معلولا يضير علة بأنه لايلزم عليه شيء من ذلك. لأن الحكم المعلول لملته لامانع من أن يجعله الشارع أمارة على حكم آخر، وفيما يرجع الى تساويهما في كون كل منهما حكما شرعيا ولا وجه لترجيح أحدهما بالعلية على الآخر بسدون مرجح، قد رد بأن المناسبة هي التي ترجح أحدهما على الآخر، فتعينه للعليسة وتعين الآخس للمعلولية كما يقال: نجس فيحرم، أو طاهر فيجوز، فالنجاسة مناسبة للتحريم والطهارة مناسبة للحلية والجواذ .

ثالثا - العلة القاصرة: وهي التي لا تتعدى محل النص الى الفرع، وتصدق بثلاث صور:

I \_\_ محل النص - 2 - جزؤه الخاص بأن لا يوجد في غيره \_ 3 \_ وصفه اللازم بأن لا يتصف به غيره، فالمحل لا يمكن أن يتجاوز نفسه إلى الفرع، وكذا جزؤه الحاص به ووصفه اللهذم .

مثال تعليل الحكم بمحله أن يقال: يحرم الربا في الذهب لعلة أنه ذهب، ويحرم الربا في البر لعلة أنه بر. ومثال تعليل الحكم بجزء محله تعليل جواز خياد الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة، فأن عقد المعاوضة جزء محل المحكم، وهو بيع الغائب على خياد الرؤية، وحكمه المجواز، وعقد المعاوضة الذي وقع تعليلا للحكم هو جزء محل الحكم لأن محله اشتمل على أجزاء، وهي: كونه بيعا وعلى غائب، وعلى خياد، وكذا تعليل نقض الخارج من السبيلين للوضوء بالحروج منهما، فالنقض حكم، ومحله الخارج، وهو مركب من جزأين، لأن الخارج معناه ذات اتصفست بالخروج، فهما جزآن: الذات وصفتها وهي الحروج، وقد علل في هذا المثال الحكم وهو النقض بالخروج وهو جزء محل الحكم، ومثال تعليل الحكم بالوصف اللازم لمحله تعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما قيم الأشياء، فهذا الوصف وهو كون النقدين تقوم بهما الأشياء مقصور عليهما ولايتعداهما الى غيرهما، اذ يقال قيمة هذا الكبش مثلا عشرة دراهم ولايقال قيمته ثوب، على ما جرى به العرف في تقويم الأشياء سواء كانت من المنقولات ألا غيرها .

وهذه الأمثلة توضع أن المحل لايتجاوز نفسه فيصير فرعا، لأنه يؤدى الى قلب الحقائق وهو محال، وكذا جزؤه الخاص لايفارقه، ومثله وصفه اللازم لايتعداه الى الفرع .

ثم ان كانت منصوصة أو مجمعا عليها فقد اتفق الأصوليون على صحة التعليل بها .

أما اذا لم تكن منصوصة ولا مجمعا عليها بل مستنبطة فقد اختلفوا في صحة التعليل بها على مذهبين :

المذهب الأول لطائفة من الأصوليين منهم الامام الشافعي واصحابه وأحمد بن حنبل وغيرهم قالوا: يصم تعليل الحكم بالعلة القاصرة، مستدلين لذلك بأن الوصف القاصر اذا كان مناسبا للحكم وثبت الحكم على وفقه يغلب على الظن كونه علة للحكم، وذلك هو المراد بصحة التعليل بالعلة القاصرة.

المذهب الثاني للامام أبى حنيفة وأصحابه وأبى عبد الله البصرى وغيرهم، قالوا: لايصح التعليل بالعلة القاصرة فمنعوه، مستدلين لذلك بأن فائدة التعليل التوصل الى القياس لتشريك

الفرع مع الأصل في حكمه، ونظرا الى أن الحكم تا بع للعلة والعلة لايمكن وجودها في الفرع فلا يجوز القياس، لذا اعتبروا التعليل بالعلة القاصرة عبثا لافائدة فيه .

وانما منع اعتبار محل الحكم في الأصل علة لأن محل الحكم الذي هو أصل لايمكن أن ينقلب فرعا، اذ الفرض أن العلة هي نفس المحل، وأيضا فانه يؤذي الى اتحاد الأصل والفرع، وهو محال، كما أن جزأه الخاص لايمكن أن يكون جزءا لغيرة، وكذا يقال في الموصف اللازم لمحل الحكم، فلا يوجد في الفرع قطعا، وعليه فلا يصح التعليل بالعلة القاصوة سواء كانت محلا للحكم أو جزأه الخاص أو وصفه اللازم.

والمعتمد المختار من هذا الخلاف هو القول بالجواز مطلقا، منصوصة كانت العلة أو مستنبطة، محلا كانت للحكم أو جزأه الخاص أو وصفه اللازم، لما تقدم من الدليل .

ورد ما احتج به المانعون بأن فائدة التعليل لاتنحصر في القياس بل قد تكون لفوائد اخرى غير القياس منها:

ت \_ معرفة المناسبة بين العَلة والحكم الذي ترتب عليها، وبذلك يكون معقول المعنى وتدرك المصلحة التي أرادها السارع من تشريع الحكم، وذلك أدعه الى الاطمئنان والامتشال والاسراع الى الاذعان لقبول معلولها وهو الحكم، فيحصل الثواب وزيادة الأجز عند الله تعالى، بخلاف ما اذا كان الحكم تعبديا غير معقول المعنى فأن النفس تتردد فيه ولانظمئن اليه الأمر الذي قد يؤدي الى الوقوع في المخالفة .

2 \_ أذا اشتمل للحل على وضف متعد صالح لتعديته الى الفرع، وَاحْتَار المعلل العلة القاصرةُ للتعليل فان اعتبار العلة القاصرة يمنع التعليل بالمتعدية، الا اذا ثبت استقلال المتعدية بالا اذا ثبت استقلال المتعدية بالتعليل قيرجج جانب المتعدية.

3 ـــ ان العلة القاصرة النَّاسية لترتب الحكم عليها يغلب على الظن أنها علة الحكم والظن أنها علة الحكم والظن ألغالب يجب الاعتماد عليه .

\* 4 - ان تعليل المحكم بالعلة القاصرة يقوى النص الطاهر الوارد بالحكم وينفى عنه الاحتمال .

وابعا ما العلة المركبة: اتفق الأصوليون على أن الوصف الواجه البسيط الذي لاتركيب فيه يجوز تعليل الحكم به، كتعليل حرمة الحمر بالاسكار والربا في البر بالطعم .

وانها أختلفوا في جواز تعليل الحكم بالوصف المركب من أجزاء كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافىء غير ولد، فذهب بعضهم الى القول بالجواز، وذهب البعض الآخر الى القول بالمتع .

أحتج المجيزون بأن اقتران الحكم بالهيأة المرتبة من أوضاف متعددة دليل على طن التعليل بها لمناسبتها للحكم ولما يقتضيه تر تيب الحكم على الأوصاف المجتمعة من المصلحة التي أرادها الشارع والتي قد لا تحصل الا بالتركيب دون الوصف الواحد الذي قد لا يكون وحده مناسبا للحكم ، لأن المناسبة التي تكون في الهيأة الاجتماعية لا تكون في الفرد وحده، فالهيأة المركبة من القتل العمد العدوان مناسبة للقصاص ، ولكن القتل وحده لا يناسبه اذا لم يكن معه العمد والعدوان، على أنه لا ما نع من أن يجعل الشارع الوصف المركب من عدة أوصاف علامة على الحكم ،

احتج المانعون من تعليل الحكم بالعلة المركبة بأن التعليل بها يؤدى الى المحال ، وبيانه أنه لو انتفى أى جزء من المركب فأن علية المركب تنتفى قطعا لأن انتفاء كل جزء من أجزاء

المركب علة تامة لعدم عليته، ثم اذا انتفى جزء آخر فلو فرض انتفاء علية المركب بانتفائه أيضا لزم عليه تحصيل الحاصل وهو محال، واذا لم تنتف به علية المركب لزم عليه تخلف المعلول عن علته، وكلاهما محال.

والمختار الذي عليه الأكثرون من هذا الخلاف هو القول بجواز تعليل الحكم بالعلة المركبة من أوصاف .

ورد ما احتج به المانعون من لزوم المحال بأوجه:

لايسلم أن عدم الجزء علة لعدم العلية حتى يلزم عليه المحال، بل وجود كل جزء شرط في علية الوصف المركب، فاذا اختل شرطه انتفت علية الوصف المركب.

2 \_\_ وعلى اعتبار أن انتفاء كل جزء علة في انتفاء العلية فان هذه العلل علامات على عدم العلية لا مؤثرات، ولا مانع من اجتماع عدة علامات على شيء واحد، سواء كانت مترتبة كالبول واللمس أو مصطحبة كالنوم والريح واللمس بالنسبة الى نقض الوضوء .

3 — ان انتفاء الجزء انما يكون علة لا نتفاء علية الوصف المركب بشرط أن لايسبقه جزء آخر بالانتفاء، وعليه قانتفاء الجزء الثاني بعد الأول لايكون علة لاختلال شرطه، وهو أن لايكون مسبوقا بانتفاء جزء آخر يشاركه في الوصف المركب، لذا لايلزم من انتفائه تحصيل الحاصل.

خامسا - الاسم اللقب: وهو الاسم الجامد الذي لم يشتق من غيره، مثاله تعليل نجاسة بول ما يوكل لحمه بأنه بول كبول الآدمي، وقد اختلف فيه على مذهبين:

المذهب الأول لأبى اسحاق الشيرازى قال: يصح التعليل بالاسم اللقب، مستدلا لذلك بأن ترتيب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولا مشتمل على حكمة، وهى النظافة بعدم مماسة هذا المستقذر، وتلك علة تصلح شا هذا لاناطة التنجيس بتلك التسمية وتبعيث المكلف على الامتثال بأن يتجنب هذه النجاسة عملا بمقتضى هذا الحكم .

المذهب الثانى للامام الرازى، قال: يمنع تعليل الحكم بالاسم اللقب، محتجا لذلك بأنه قد علم بالاسم اللقب، محتجا لذلك بأنه قد علم بالضرورة أنه لاأثر فى حرمة الخمر لتسميتها خمرا، بخلاف وصف مسماها من كونه مخامرا للعقل فهو تعليل بالوصف، لأن من شرط الالحاق بالعلة اشتمال ترتب الحكم عليها على حكمة باعثة للمكلف على الامتثال وصالحة لاناطة الحكم بالعلة، وغير خفى أن ترتب الحكم على مجرد الاسم خلى عن ذلك، اذ لفظ البول لاأثر لترتب النجاسة عليه لعدم اشتماله على الحكمة المطلوبة للسارع .

هذا وقد صحح ابن السبكى القول بجو از التعليل بالاسم اللقب .

بينما حكى الرازى الاتفاق على المنع، كما حكاه القرافى فى تنقيحه، معللا ذلك بأنه طردى محض، والشرائع شأنها رعاية المصالح، أما ما لايكون مصلحة ولامظنة لها فلا يعتبره الشارع. اما الاسم المشتق فقد وقع الاتفاق على صحة التعليل به، نحو السارق والقاتل والزانى وغيرها نظرا لتضن المشتق للوصف الصالح للعلية.

سادسا - الوصف المقدر: الاوصاف التى لاوجود لها فى خارج الاعيان وانما يعتبرها الشارع ويفرضها فى المحل تسمى مقدرة، فمن يبيع مدا من حنطة على وجه السلم يقدر ان مد الحنطة فى ذمة البائع، ومن استأجر أجيرا على عمل تقدر تلك المنافع فى ذمته والالما صبح العقد لعدم وجود ركن من أركان العقد فى البيع والاجارة، ومن اعتق عبدا عن غيره يقدر أنه دخل فى ملك من أعتقه عنه والالما كفاه فى الكفارة ولما كان الولاء له.

وقد جرى الخلاف في تعليل الحكم الشرعى بالعلة المقدرة بين الأصوليين على مدهبين. المنهب الأول للأكثرين وعليه الامام الرازى، قالوا: لأيجوز تعليل الحكم الشرعيين لذلك بالوصف المقدر، حتى قالوا: ان العلل المقدرة لا يجوز أن تعتقد في الشرائع، محتجين لذلك بأن تقدير الأعيان في الذمة أمر لايمكن تصوره، فهم يقولون: ان ملك الشيء الذي هو علة لاطلاق التصرفات في الشيء المملوك هو وصف محقق لامقدر، وعلى اعتباره مقدرا فلا يعلل به، وعليه فلا يصح الالحاق به لأن من شرط الالحاق بالعلة أن لاتكون مقدرة، والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط فيلزم من اعتباره مقدرا عدم الالحاق به .

المذهب الثانى للأقلين، وعليه بعض الفقهاء: قالوا: يجوز التعليل بالوصف الفقدر محتجين لذلك بأن المقدرات في الشريعة الاسلامية لايكاد يخلو منها باب من أبواب الفقه وكلام الفقهاء طافح بالتعليل بالمقدرات الشريعية، ولولا تلك المقدرات لما توجه الطلب الى أحد بأمر مطالب به، فالمطلوب في السلم يمتنع أن يكون معينا والا لما كان سلما فتعين أن يكون في الذمة وكونه في الدمة ذلك هو التقدير، اذ الفرض في السلم أن المعقود عليه غير معين، فلو لم يكن مقدرا في الذمة لبخلا العقد عن المعقود عليه، وكذا المنافع في الاجارة ليسب معين، فلولا اعتبار تقديرها في الذمة لامتنعت اجارتها ووقفها واعارتها، والمعتق عنه لاتصح براءته مس الكفارة التي وجبت عليه لولا تقدير دخول المعتق في ذمته، وكذا لايكون الولاء له لولا تقدير ملكه وقالوا أيضا: ان الحدث وصف مقدر قائم بالأعضاء يمنع صحة الصلاة، وهكذا لايخلو باب من أبواب الفقة من التقديرات الشرعية .

والمعتمد من هذا الخلاف ما عليه الأقلون من جواز تغليل الأحكام الشرعية بالأوعاف المقدرة لما تقدم من الأدلة، وما ذهب اليه الأكشرون محمول على أن تلك المقدرات يعتبرونها أمورا حقيقية لها وجود في نفسها، ولا يتوقف تحققها على الفرض والتقدير أو اعتبار معتبر .

سابعا - العلقة العدمية: الاخلاف بين الأصوليين في العليل الحكام الوجودي بالعلسة الوجودية كتعليل الحكامة الخص بالاسكار، فكل من الحرمة والاسكار موجود في نفسه ثابت، ولا خلاف أيضا في تعليل الحكم العامي بالعلة العامية كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل، ولا خلاف أيضا في العيل الحكم العدمي بالعلة الوجودية كتعليل عدم صحة التصرف بالاسراف فالاسراف موجود في نفسه، وهو علة للحكم العدمي وهو عدم صحة التصرف.

وانما الخلاف بينهم في تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية التي تقتض الانتفاء مثاله، أن يقال: ضرب فلان عبده لعدم امتثاله أمره ، وكما يقال: يجب قتل المرتد لعدم اسلامه. وقله اختلفوا في هذه الصورة على مذهبين :

المذهب الأول للأكثرين وعلى رأسهم الامام الرازي، قالوا: يجوز تعليد ل الحكسم الثبوتي بالعلة العدمية، واستدلوا لذلك بوجهين:

2 سقد وقع الاجماع على جواز التعليل بالوصف الوجودى الظاهر المتضبط نظرا لما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة بحسب الظاهر، فالعدم المقابل له يكون أيضا ظاهرا منضبطا، ويلزم من ترتيب الحكم على وفقه جلب مصلحة أو دفع

مفسدة، ونظرا لذلك فائه يمكن التعليل بالعلة العدمية كما أمكن التعليل بالعلة الوجودية اذ كل من الوجودى والعدمي وصف ظاهر منضبط مقدور عليه للمكلف، ويلزم من ترتيب الحكم على وفقه جلب مصلحة أو دفع مفسدة، اذن فلا فرق بينهما في صحة التعليل بهما.

المذهب الثاني للأقلين، منهم أبن الحاجب والآمدي، قالوا: لا يجوز تعليل الحكم الثبوتي الوجودي، بالعلة العدمية، محتجين لذلك يوجهين:

I ـــ ان الأعدام لايتميز بعضها عن بعض والعلة علامة معرفة للحكم فيجب أن تكــون معلومة متميزة عن غيرها لتصلح أن تكون معرفة للحكم ودالة على ترتب الحكم عليها ، وما دامت مجهولة لأنها عدم فلا تصلح للتعليل اذ لا تعرف حكما ولايترتب عليها حكم، لأنها مجهولة والمجهول لايعرف مجهولا ولايدل عليه ،

2. ـ ان الأوصاف بعضها صائح للعلية وبعضها غير صالح فيجب على المجتهد سبرها ، فلو جاز التعليل بالأعدام المطلقة لوجب على المجتهد أن يسبرها ليختبر الصالح منها للعلية فيميزها عن غيرها مما ليس بصالح الا أن سبرها غير واجب لكثرتها وعدم حصرها لأنه تكليف بما لا يطاق، فدل على أن العدم لا يصلح للعلية ولا يكون علة .

والأصح من هذا الخلاف ما عليه الأكثر ون من جواز التعليل بالعلة العدمية، أما ما احتج به الأقلون لمنع التعليل بالعلة العدمية فقد رد بما يلتى:

ففيما يرجع الى الوجه الأول رد بأنه لا يسلم أن الأعدام لا تتميز بل تتميز بالاضافات الى الأشخاص أو الأعيان، ففى المثالين المتقدمين أضيف العدم الى امتثال العبد المتحدث عنه وهو معلوم، والى اسلام المرتد وهو معلوم أيضا فكان متميزا عن غيره، ومثله أيضا قولهم: انتفاء اللازم يستلرم انتفاء الملزوم ولاينعكس. فقد رقع التمييز بين العدمين، فالعدم الذي هو محل خلاف في التعليل به لابد أن يكون عدم شيء معين وذلك معنى كونه مضافا، فهو عدم متميز صالح للتعليل به، فالاسكار مثلا علة للتحريم والتنجيس، وانتفاء الاسكار علة للاباحة والتطهير، فهى أعدام معينة ومتميزة.

ويدخل في العلم العدمية النسب والا ضافات، كالأبوة والبنوة والتقدم والتأخر والمعية والقبلية والبعدية، فان هذه النسب وان كانت وجودية عند الفلاسفة الا أنها عدمية عند المتكلمين فيجرى فيها الخلاف المتقدم.

وفيما يرجع الى الثانى رد بأن سبر الاعدام المطلقة الما سقط عن المعجتهد لعدم قدرته على الاحاطة بها نظرا لعدم تناهيها لالكونها غير صالحة للعلية، فثبت بهذا أن العلة العدمية يجوز تعليل الحكم الوجودي بها .

القوادح: وهى الاعترافات التى يوردها المعترض على الدليل الذى يقيمه المستدل لاثبات مدعاه، فقد تكون من جهة عدم فهم الكلام الذى يورده المستدل فى دليله لما فيه من الجمأل أو غرابة، وقد تكون منعا لبعض مقدمات دليله علة أو حكما أو غيرهما، وقد تكون اقامة مناقضة يوردها على الحكم أو العلة لتخلف الحكم عن دليله فى صورة من الصور، وقد تكون اقامة دليل يعارض ما اقتضاه دليل المستدل وينافيه،

فالمعترض اما أن يورد على دليل المستدل أسئلة أو ممانعة أو مناقضة أو معارضة، وهذه الأربع هي الأسس التي ترجع اليها جميع القوا دح التي تعرض لها الأصوليون في هذا المبحث عني تفرعها واختلافهم في عددها، حيث اقتصر آل واحد ممن اللفوا في أصول الفقه على عدد محصور منها. فمن أربعة الى خمسة الى ستة الى عشرة الى ثمانية عشر الى عشرين الى خمسة وعشرين الى تأنية وعشرين، وهكذا حتى أنهاها بعضهم الى ثلاثين .

ثم منهم من ترجم لها بقوادح الدليل، و آخرون بالاعتراضات على القياس، وغيرهم بأدب المناظرة، والغرض منها تصحيح الدليل أو بيان فساده ان فقد ركنا من أركانه أو اختل شرط من شيروطه .

والأغلبية الغالبة ممن اللفوا في أصول الفقه والتشريع قد تعرضوا لمبحث القرادح وذكروها بعد مسالك العلة، والأقلية منهم أعرضوا عنها ولم يدرجوها في مباحث الأصول.

وعلى رأس من لم يتعرضوا لها الامام أ بو حامد الغزالى فى كتاب المستصفى، فهو علاوة على أنه أعرض عنها ولم يدرجها فى كتابه ذكر أنها أنسب بفن الجهدل، وأنه لافائدة للمجتهد فى ذكرها فى علم الأصول لأن الاعترافات لا يستفيد منها المجتهد شيئا فى مهمته الاجتهادية، وانما الذى يعينه على ذلك هى القوا عد التى مهدها علماء الأصول، أما طرق البحث والمناظرة لتصحيح الدعوى أو ابطالها فلها علم خاص وهو فن الجدل، ولا معنى لادراج قواعد ذلك العلم فى قواعد علم اصول الفقه، فقد قال الامام الغزالى ما نصه: وما لم يندرج تحت مسا ذكرناه فه و نظر جدلى يتبع شريعة الجدل التى وضعها الجدليون باصطلاحهم، فا نام يتعلق بها فائدة دينية فينبغى أن تشبح على الأوقات أن تضيعها بها وتفصيلها وان تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام ورد كلام المناظرين الى مجرى الخصام كيلا يذهب كل واحد عرضا وطهولا فى كلامه منحرفا عن مقصد نظره، فهى ليست فائدة من جنس أصول الفقه بل هى من علم الجدل، فينبغى أن تفرد بالنظر ولا تمزج بالأصول التى يقصه بها تذليل طويق الاجتهاد للمجتهدين

وبعد طول التفكر وتدقيق النظر فيما كتبه من تعرضوا لتلك القوادح، ونظرا الى أن غالب تلك المفسدات ترجع الى ما تقدم بسطه في أركان القياس وشروطها، فإن النفس قد مالت آخر الأمر الى عدم ادراجها في هذه المحا ضرات لما قرره الغزالي من أن البحث فيها مرجعه الى فن الجدل وأدب البحث والمناظرة.

# الدليل الخامس من اصول التشريع الاستدلال

وينحصر الكلام عليه في العناصر الآتية: تعريف الاستدلال ــ انقسام الاستدلال ـ بعض قواعد الاستدلال .

العنصر الأول - تعريف الاستدلال :

أما في الوضع اللغوى قان السين والتاء فيه للطلب، فيكون معناه لفة طلب الدليل أو الطريق الموصل الى المطلوب .

وأما في الاصطلاح الأصولي فانه يطلق على ذكر الدليل ويطلق أيضا على أنواع خاصة من الأدلة، وهذا هو المراد في هذا الموضوع، فيصبح أن يقال في تعريف الاستدلال اصطلاحا: كل دليل ليس بكتاب ولاسنة ولااجماع ولا قياس من كل ما يفضي الى اثبات حكم شرعى. وهذا الافضاء اما أن يكون من طريق التلازم واما أن يكون من طريق استصحاب الحال أو ما في معناه .

العنصر الثانى - انقسام الأستدلال: ينقسم الاستدلال الى قسمين: استدلال بالتلازم واستدلال بالاستصحاب .

القسم الأول الاستدلال من طريق التلازم ويتنوع الى الأنواع الآتية :

أولا - القياس المنطقى اقترانيا أو استثنائيا، وهو قول مؤلف من قضايا متى ساست لزم عنه لذاته قول آخر، فان كان اللازم وهو النتيجة مذكورا فى القياس بالقوة لابالفعل بأن ذكرت فيه مادته لاصورته فهو القياس الاقترائى، وان كان اللازم أو نقيضه مذكورا فى القياس بالفعل بأن ذكرت فيه صورته فهو القياس الاستثنائى .

مثال القياس الاقتراني، كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام، ينتج كل نبيذ حرام فالنتيجة مذكورة في القياس بالقوة لا بالفعل .

ومثال القياس الاستثنائي، ان كان النبيذ مسكرا فهو حرام لكنه مسكر، ينتج فهو حرام، فاللازم ذكر في القياس بصورته، ويقال أيضا ان كان النبيذ مباحا فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح، فاللازم نقيض لما ذكرت صورته في القياس.

وسمى الأول اقترانيا لاقتران اجزائه، كما أن الثاني سمى استثنائيا لاشتماله على أداة الاستثناء وهي لكن، ويرجع في أشكال القياس وضوبه المنتجة وغير المنتجة الى علم المنطق.

ثانيا المنطقة الحكم لانتفاء دليله بأن لم يجده المجتهد بعد البحث عنه والفحصص الشديد فعدم وجدان الدليل الذي يظن معه انتفاؤه دليل على انتفاء الحكم، وهذا هو المعتمد وان ذهب الأكثرون الى القول بخلافه، مثال ذلك أن يقال للخصم في ابطال الحكم الذي ذكره في مسألة من المسائل: الحكم يستدعي دليلا، لأن ثبوت الحكم متوقف على الدليل والا لزم تكليف الغافل فيما اذا وجد الحكم بدون دليل يدل عليه، ولا دليل على الحكم المدعى، اما بالسبر بأن سبرت الأدلة فلم يوجد من بينها ما يدل عليه، واما بالاصالة لأن الأصل المستصحب عدم الدليل فينتفي الحكم أيضاً.

ثالثا \_ وجود السبب وقيام المائم وانتفاء الشرط كلها تستلزم أحكاما، اذ كلما وجد السبب المقتضى ثبت معه المحكم، وكلما وجد المائع أو انتفى الشرط انتفى الحكه، وهذا هو المعتمد وان خالف فيه الأكثرون حيث قالوا: ان و جود المقتضى أو قيام المائح أو انتفاء الشرط لادليل فيها على ثبوت الحكم ولا على انتفائه، بل هى دعوى دليل تحتاج الى الأثبات، وإنما تكون دليل اذاعين المقتضى والمائع والشرط مع بيان الأولين، أما الشرط فلا يحتاج الى بيان فقده واختلاله، لأن الأصل عدمه .

رابعا ــ الاستقراء، وهو تتبع الجزئيات للتوصل الى اثيات حكمها للكلى الذى يصدق عليها، فاثبات الحكم للجزئيات الحاصل بتتبعها يدل على ثبوت الحكم للكلى الذى تندرج تحته وبواسطة ثبوته للكلى يثبت للصورة المخصوصة التي هي محل اننزاع .

تنوع الاستقراء. يتنوع الاستقراء الى نو عين: قطعى وظنى .

النوع الأول الاستقراء القطعي، وهو الذي يحصل من تتبع جميع الجزئيات التي تشعترك في كلى واحد ما عدا صورة النزاع، وهذا هو الاستقراء التام الذي يعتبر دليلا قاطعا، مثاله تتبع جزئيات الجسم الاثبات حكمها له وهو التحيز، فهو استقراء تام ودليل قاطع ، ومثاله أيضا استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر بقولهم: ان الوتر يؤدي على الراحلة وكل ما يؤدي على الراحلة لايكون واجبا، أما المقدمة الآولى فبا لاجماع، وأما المقدمة الثانية فباستقراء وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء من غير أن يوجد من بينها أي واجب يؤدي على الراحلة، ويلزم من ذلك أن لايكون الوتر واجبا بدليل الاستقراء.

النوع الثانى الاستقراء الظنى، وهو الذى يحصل من تتبع أكثر الجزئيات التى تندرج تحت كلى واحد والتى ليست من محل النزاع، وذلك هو الاستقراء الناقص، وهو دليل ظنى اذ الحكم الثابت للكلى من طريق الاستقراء الناقص لايصح القطع باثباته للجزئى الذى هو محل النزاع، ومثلوا لهذا بمسألة تحريك الحيوان للفك الأسفل عند المضع، فهو حكم ثابت للكلى وهو الحيوان الا أنه لو وقع النزاع فى حيوان لم يشمله الاستقراء هل يحرك فكه الأسفل أم لا فلا يمكن القطع بأنه يحرك فكه الأسفل، لأن الحكم الذى ثبت للكلى – وهو الحيوان – لم يكن ناشئا عن الاستقراء التام، بدليل التمساح فانه يحرك فكه الأعلى فيجوز أن يكون الحيوان الذى هو على النزاع مثل التمساح الذى ثبت خروجه عن الكلى .

أما الاستقراء التام فهو حجة قاطعة ودليل معمول به اتفاقا، وأما الناقص فلكونه دليلا طنيا قد اختلف في الاحتجاج به، والمعتمد اعتباره، ويسمونه الحاق الفرد بالأغلب، لأن الظن الغالب يجب اتباعه في الأحكام، بدليل قوله على الله عليه وسلم: نحن نحكم بالظاهر.

القسم الثاني من الاستدلال الاستصحاب: السين والتاء في الاستصحاب للطلب، فيكون معناه في اللغة طلب دوام الصحبة واستمرارها ،ووجه مناسبته للمعنى الاصطلاحي أن المناظر يطلب دوام مصاحبة الحكم الذي جرى في الزمان الماضي وإستمراره ليصح اعتباره الآن في صورة النزاع أو العكس بأن يعتبر الحكم الثابث في الز مان الحاض متصلا بالزمان الماضي .

الاستصحاب في اصطلاح الأصوليين ينقسم الى قسمين:

القسم الأول الاستصحاب المرتب الذي ينصرف اليه اللفظ عند الاطلاق: وهو عبارة المتعلمة الما إله من الله المن أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول، أو أنه استدامة نفي ما كان منتفيا واستدامة اثبات ما كان ثابتا، فالثابت أولا، نفيا كان أو اثباتا يبقى مستمرا حتى يقوم دليل مغير للنفي أو الاثبات، وهذه الاستدامة لاتحتاج الى دليل، لأنها نفس الدليل الذي يعبرون عنه

وقد اختلف الأصوليون في الاحتجاج با لاستصحاب، وذهبوا في ذلك مذاهب مختلفة، ولتحرير موضع الخلاف فيه تعين تفصيله الى الصور الآتية :

الصورة الآولي، أن يكون الأصل السابق هو العدم، وذلك ما يعبرون عنه بالبـراءة الأصلية كبراءة الذمة من التكاليف الشرعية، حتى يقوم الدليل على التكليف فترتفع البراءة ، ومثله براءة الذمة من حقوق الغير حتى تقوم الحجة بذلك، وهذا العدم الأصلى ثبت بدليل العقل سواء في التكاليف الشرعية أو غيرها، فقد دل العقل على براءة الذمة من الواجبات وعلى سقوط الحرج عن الخلق قبل بعثة الرسل على ما عليه أمل السنة، خلافا لما يزعمه أمل الاعتزال من ثبوت التكليف قبل الارسال. وإذا ثبت العدم وجب استصحابه إلى أن يرد السمع بخلافه اذالأصل استمرار علمه، وما دام العدم مقطوعا به فلا يرتفع بالتردد في بقائه وارتفاعه، اذ اليقين لاير تفع بالشك، لذا كان استمراز العدم حجة قطعية عند الشبافعية، بل انه حجة بالاجماع عند القائلين بأنه لاحكم قبل الشرع، فاذا ورد نبى وأوجب خمس صلوات فالسادسة تبقى غير واجبة،أو أوجب صوم رمضان فصوم رجب يبقى غير واجب طبقا للنفى الأصلى في جميع ذلك لابتصريح النبي بنفي الزائد، مالم يردد ليل سمعي ناقل عن النفي 'الأصلي، وكذا من ثبت عليه دينار بحجة لايلزمه دينار آخر، ومثله عدم ثبوت الحقوق بين الرجل والمرأة الى ان يثبت بينهما عقد الزواج، وهكذا.

الصورة الثانية ، استصحاب حكم دل العموم أو النص على ثبوته سواء كان بالإباحة أو الحظر، فيجب استمراره الى أن يرد مخصص للعموم أو ناسخ، للنص فيعمل بالعام وبالنص الى ورود مخصص أو ناسخ وهو حجة معمول به اجماعا .

الصورة الثالثة، استصحاب ما دل العقل أو الشرع على ثبوته لوجود سببه كالملك عند جريان العقد، وشغل الذمة عند جريان الاتلاف أو الالتزام، ودوام حل المنكوحة بعد عقد النكاح، فهذه الأمور وأمثالها قد قررها الشرع، وهي ثابتة بحكم العقل حتى يقوم الدليل على زوالها وانتفائها، وكل ذلك بحكم الاستصحاب، فالاستصحاب حجة في ذلك ومعمول به اجماعًا، فيستمر الحكم الى أن يوجد الدليل المغير،

الصورة الرابعة، استصحاب الوصف، فالوصف الموجود الثابت يستمر ويدوم الى أن يقوم دليل على خلافه، فالحياة بالنسبة للمفقو د تستمر الى أن يقوم الدليل على موته، والكفالة 1. 12 V 14 3 mg

وصف شرعى يستمر ثابتا على الكفيل الى أن يؤدى الدين أو يبرئه من الكفالة صاحب الدين ، والطهارة وصف قائم بالماء يستمر الى أن يقوم الدليل على نجاسته من تغير اللون أو الرائحة، ومن توضأ تثبت له صنفة الطهارة حتى يقوم الدليل على خلافه بناقض من نواقضر, الوضوء ، وصفة الزوجية تثبت للمرأة بعد العقد ولا تزول الا اذا ثبت الطلاق وهكذا .

وقد اتفق الأصوليون على الأخذ بدليل الاستصحاب فى الصور الثلاث الآولى واعتبروه حجة معمولا بها، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان عملا بغلبة الظن، وهو معمول به فى الشرع، فما ثبت له العدم يجب أن يستمر عدمه ما لم يقم دليل على وجوده، وما ثبت له الوجود يجب أن يستمر وجوده ما لم يقم دليل على عدمه .

أما الصورة الرابعة الخاصة باستصحاب الوصف فهي موضوع الخلاف بين الأصولييس على مذهبين:

المذهب الأول للشافعية والحنابلة، فقد اغتمدوا استصحاب الوصف مطلقا، فمن ثبتت له الحياة يستمر له حكم الأحياء حتى يثبت زوال هذا الوصف عنه وانتفاؤه بدليل ضحيح .

المذهب الثانى للمالكية والحنفية ، فقد قرروا استصحاب الوصف واعتمدوه فسى الدفع لا في الرفع، فالمفقود الذي انقطع خبره ما ر مشكوكا في حياته ، وأصحاب هذا المذهب اعتبروا الاستصحاب حجة معمولا بها في دفع أن يورث عنه ماله، بل يجب أن يعتبر حيا وأن يستمر ماله في ملكه حتى يقوم دليل على موته أو يحكم القاضي بوفاته، هذا هو المراد بالدفع .

أما الرفع فالمراد به أن المفقود لما صار مشكوكا في حياته فاذا مات له قريب يستحق ارثه بيد أن الشبك مانع من الارث فان اعتبار استصحاب حياة المفقود لا يرقع الشك المانع من الارث من غيره، اذ من شروط الارث تحقق حياة الوارث بعد موت مورثه، فحينئذ يجب أن توقف حصة المفقود الى أن يتبين الامر من حياته فيستحق ارثه، أو موته فتوزع التركة من جديد على اعتبار أنه كان ميتا قبل المورث .

وحاصل هذا أن استصحاب وصف الحياة للمفقود يعمل به في منع ودفع أن يورث عنه ماله قبل قيام الدليل على وفاته، ولا يعمل به في رفع الشك المانع من ارثه من غيره، فلا تخرج حقوقه عن ملكه، ولا يكتسب حقوقا جديدة أثناء غيبته ، ما لم يتبين الأمر بدليل أو بحكم القاضى، ويعبرون عن هذا بقولهم: استصحاب الحال صالح لابقاء ما كان على ما كان لعدم الدليل لا لاثبات أمر لم يكن .

الصورة الخامسة، استصحاب حكم الاجماع بأن ينعقد الاجماع على حكم أمر فى حال ثم بعد ذلك يتغير حال ذلك الأمر، فقد وقع الخلاف فى جواز استصحاب حكم الحالة الآولىك لاجرائه فى الحالة الثانية المتغيرة وعدم جوازه، ومن أمثلة هذه الصورة ما ياتى :

I — الخارج النجس من غير السبيلين قبل خروجه فيما يرجع الى نقض الوضوء، فعدم خروجه ببقائه فى محله حالة خاصة، وقد العقد الاجماع على أن المتوضىء فى هذه الحالة يكون متطهرا وصلاته صحيحة، والحالة الثانية هى حالة ما اذا لم يبق الخارج فى محله بل خرج من غير السبيلين ففى هذه الحالة المتغيرة جرى الخلاف بينهم فى جواز استصحاب حكم الاجماع فيها وعدم جوازه .

2 \_\_ فقد الماء، في هذه الحالة الخاصة \_ وهي حالة عدم وجود الماء قد انعقد الاجاع على أنه يجوز للمكلف أن يتيمم وأن يشرع في الصلاة كما أجمعوا على أن صلاته صحيحة ،

والحالة الثانية المتغيرة هي ما اذا طرأ الماء على أمن تيمم بعد شروعه في الصلاة بأن رآه أو سمح. من ينادى بوجود الماء وهو في أثلاه الصلاة ، وفي هذه الحالة قد جرى الخلاف بينهم أيضا في. جواز استصحاب حكم الاجماع فيها وعلم جوازه:

3 \_ الجارية قبل استيلادها، تلك حالة خاصة، وقد انعقد الاجماع على جواز بينها في تلك الجالة، والحالة الثانية المتغيرة هي عا اذا استولدت الجارية وصارت أم ولد، فقد جرى البخلاف بينهم أيضا في استصحاب حكم الاجماع وإعماله في المستولدة فيجوز بيعها، وعدم استصحابه فلا يجوز بيعها .

تجرير الخلاف في استصحاب الاجاع: لقد اختلف الأصوليون في استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف وعدم استصحابه على مذهبين:

المذهب الأول للأكثرين، منهم الامام الشافعي والشيرازي وابن الصباغ وغيرهم، قالوا: ان الاجماع على الحكم في حالة خاصة لا يجوز استصحابه في حالة أخرى مغايرة للآولى، فعدم خروج النجس في المثال الأول، وعدم الماء في المثال الثاني، وعدم استيلاد الجارية في المثال الثالث، كلها أحوال انعقد فيها الاجماع على أحكامها، أما يعد خروج النجس من غير السبيلين فتلك حالة مغايرة للآولى، اذ حالة عدم الخروج مغايرة لحالة الخروج، وكذا ظهور الماء وطروؤه بعد فقده فهي حالة مغايرة للآولى، لأن حالة عدم الماء مخالفة لحالة وجوده، وكذا حالة الاستيلاد مغايرة لحالة عدم الاستيلاد، اذ الوجودوالعدم لايلتقيان .

واحتجوا لذلك بأن الحالة الثانية لما كانت مغايرة للآولى التى انعقد فيها الاجماع على الحكم فلا يجوز استصحاب حكم الاجماع فيها لما بينهما من المغايرة ،

وأيضاً فان الاجماع قد انعقد على الحكم في حالة خاصة، وليس شاملا للحالة الثانية بحيث يكون شاملا وعاما لجميع الأحوال. وعليه فلا يجوز الاجماع في الحالة الثانية المتغيرة التي هي مجل الخلاف، لأن الاجماع انما انعقد حين علم الخروج وحين عدم الماء وحين عدم الاستيلاد، أما بعد حصول الخروج أو وجود الماء أو الاستيلاد فلا اجماع بدليل الخلاف، اذ لا اجماع مع الخلاف، على أنه لو كان الاجماع شاملا لحال الوجود لكان المخالف خارقا للاجماع، مع أن ذلك ليس بصحيح .

المذهب الثانى لكثير من الأيمة، منهم المزنى وابن سريج والصنيرفى وابن القطان وغيرهم، قالوا: أن الإجماع على الحكم فى الحالة الآولى يجوز استصحابه فى الحالة الثانية ، فلا ينتقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين، ولا بوجود الماء اثناء الصلاة لمن تيمم لفقد الماء، ويجوز بيع المستولدة، كل ذلك استصحا با لحكم الإجماع الذى يجب أن يكون حجة وأن يستمر معمولا به الى أن يقوم الدليل على خلافه، كأن يقوم الدليل على أن الخارج من غيسر السبيلين ينتقض به الوضوء، أو على أن وجود الماء أثناء الصلاة لمن تيمم يبطل به التيمم، أو على أن المستولدة لا يجوز بيعها، مستدلين لذلك بأن ما ثبت له العدم يستمز عدمه الى أن يقوم دليل على عدمه .

هذا وقد رجح الغزالي المذهب الأول، ومشى عليه ابن السبكي. أما الآمدي في أحكامه فقد اختار المذهب الثاني، وهو استصحاب الاجماع في محل الخلاف.

والذى يظهر أن التحقيق الذى يجب الا عتماد عليه هو ما عليه الأكثرون من عدم جواز استصحاب الاجماع فى محل الخلاف، لما تقدم من أن الحالة الثانية التي هى محل الخلاف منايرة للحالة التي العقد فيها الاجماع ، فــــلا يصح أن تكون مشمولة للاجماع قطعا ، ولا

يجوز الاستدلال فيها بمجرد الاستصبحاب الا اذا اقتضى القياس أو غيره الحاقها بحالة الاجماع، فتلحق بها والا فلا .

هذه زبدة القول في تحريل الكلام على الاستصحاب بصوره الخمس ، والاستصحاب بهذا المعنى وهو الانتقال بالحكم من الزمان الأول الى الثانى، أو اثبات أمر في الزمان الثانى لثبوته في الزمان الأول لعدم وجود التغيير بين الحالين، هو الذي ينصرف اليه لفظ الاستصحاب عند الاطلاق، فيستدل بالحكم الثابت فيما مضي من الزمان على ثبوته الآن .

القسم الثانى الاستصحاب المقلوب: الاستصحاب الذى تقدم شرحه \_ وهو الاستدلال بما ثبت فى الزمان الماضى على ثبوته فى الزمان الثانى \_ هو الذى ينصرف اليه اللفظ عند الاطلاق وعكس هذا \_ وهو الاستدلال بما ثبت فى الزمان الحاضر على ثبوته فى الزمان الماضى \_ يدعى الاستصحاب المقلوب، لأن الترتيب الطبيعى يقتضى الاستدلال بالسابق على اللاحق، أما الاستدلال باللاحق على السابق فهو استدلال معكوس واستصحاب مقلوب. مثال ذلك، أن يقال فى المكيال الموجود الآن: أنه هو الذى كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل استصحاب الحال الحاضرة وجعلها مستمرة الاتصال بالزمان الماضى، ويصح الاستدلال بالاستصحاب المقلوب حيث يوتى بقياس شرطى بأن يقال: لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لاقتضى أنه غير ثابت اليوم بطريق الاستصحاب لكان غير ثابت أمس لاقتضى أنه غير ثابت اليوم بطريق الاستصحاب المقلوب أنسه ولكنه ليس كذلك لأن المفروض أنه ثابت اليوم فيقتضى بطريق الاستصحاب المقلوب أنسه ثابت أمس .

# العنصر الثالث بعض قواعد من الاستدلال:

القاعدة الآولى: اعتبارا للبراءة الأصلية وبناء على الاستصحاب، فان النافى للشيء لايطالب بالدليل على نفيه، لأنه متمسك بالأصل والأصل دليل بنفسه لايتوقف على دليل آخر ان ادعى علما ضروريا بانتفائه، لأنه لعدائته صادق فى دعواه، على أن الضرورى لايشتبه بغيره حتى يطالب باقامة الدليل عليه للنظر فيه، فدعواه النفى الموافق لأصل العدم مع تقوى جانبه بدعوى الضرورة يبعد عنه كل اشتباه، بخلاف ما اذا ادعى علما نظريا أو ظنا بانتفائه فانه يطالب بالدليل على انتفائه على ما ضححه ابن السبكى، لأن المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشته فيطلب دليله للنظر فيه .

القاعدة الثانية: اعتبارا للبراءة الأصلية أيضا وبناء على الاستصحاب، فأذا اختلفت أقوال المجتهدين في أمر من حيث المقدار تعين الأخذ بأقل ما قيل، لأنه الذي وقع عليه الاتفاق، وما ذاه عليه يكون مخالفا للنفي الأصلي، وحيث لم يقع عليه الاتفاق فيجب استمرار انتفائه، لذا قيل: إن التمسك بأقل ما قيل حق. وقد اعتمده الامام الشافعي رضى الله عنه في اثبات المحكم أذا لم يوجد نص على الزيادة، وذلك كما في دية الكتابي فقد اختلفت فيها العلماء على ثلاثة أقوال: قال بعضهم، انها ثلث دية المسلم، وقال المالكية: انها نصف ديته، وقالت الحنفية: انها مثل ديته. وأختار الامام الشافعي القول بأنها الثلث بناء على أمرين: وهما الاجماع على الثلث، والبراءة الأصلية، لأن الثلث محل اجماع واتفاق بين الأقوال الثلاثة، والبراءة الأصلية تقضى بعدم وجوب الزيادة، اذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقا ، وانما ترك العمل بالبراءة الأصلية في الثلث لدليل الاجماع، فبقي ما زاد على الثلث على أصل انتفائه بالبراءة الأصلية .

القاعدة الثالثة: الأصل في المنافع الاباحة والاذن الشرعي، كما أن الأصل في المفار التحريم والمنع الشرعي، وذلك بعد ورود الشرع، أما قبله فلا حكم قبل الشرع على ما عليه أهل السنة، وقد تقدم تحرير ذلك في مبحثي الحكم والتكليف.

أما المنافع فالدليل على اباحتها قوله تعالى: (خلق لكم ما في الارض جميعا) فالآية قد وردت في معرض الامتنان، ولا يمتن الا بالجا أن، واللام في لكم للتخصيص، فيكون الانتفاع بما في الأرض ماذونا فيه شرعا، وقوله تعالى: (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعياده) فالاستفهام الانكاري لتحريم الزينة يقتضى انتفاء الحرمة فتثبت الاباحة، وقوله تعالى: (أحل لكم الطيبات) فأن لام التخصيص هنا تدل على أباحة الانتفاع بالطيبات .

وأما المضار فالدليل على تحريمها قو له صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار في الاسلام. فيكون الضرر والمضارة ممنوعين شرعا.

وبناء على أن الأصل في المنافع الاباحة وفي المضار التحريم بعد ورود الشرع فتكون هذه الأصالة دليلا على الاذن الشرعي في الأول، وعلى المنع الشرعي في الثاني،

القاعدة الرابعة سد الدرائع أو فتيها :

1 GARAGARANANON

Mars Al

The part of the first

الذرائع جمع دريعة، وهي لغة كل وسيلة الى الشيء.

وفي اصطلاح الأصوليين كل ما أفضى الى مصلحة ومنفعة أو مفسدة ومضرة والدرائع أصل من أصول الفقه الاسلامي، أخذ به جميع الفقهاء ولم يختلفوا في أنه أصل مقرر ثابت ، وانما إختلفوا في بعض الزيادات والتفاريع، وقد قرر الامام مالك هذا الأصل وبني عليه أكش أبواب الفقَّه، وتوسع أصحابه بعده في تطبيقه حتى اشتهروا به وتسب اليهم حيث يقال: ان مذهب الامام مالك مبنى على سد الذرائع، ولكن الحقيقة أن غيرهم من الأصوليين لايخالفونهم في أصل هذه القاعدة، وانما خالفوهم في تطبيقها على بعض الجزئيات والفروع، ولهذا قال القرافي في تنقيحه - وهو مالكي - فحاصل أمل القضية أنا قلنا بسد الدرائع أكثر من غيرنا لا نها خاصة بنا .

فتبين بهذا أن جميع الأصوليين بمن فيهم المالكية والحنابلة والشافعية والحنفية يقولون بأصل سد الذرائع، وانما اختلفوا في بعض التفاريع.

تنوع الدرائع: الذرائع بحسب ما تفضى اليه من مصلحة أو مفسدة تتنوع الى نوعين : النوع الأول ما يجب منعه وسده، وهو كل مباح أو واجب أو مندوب أو مكروه يكون طريقا ووسيلة الى مفسدة، فيصير حراما بالتبع لما يؤدي اليه .

النوع الثاني ما يجب فتحه والاذن فيه، وهو كل ما يكون طريقا ووسيلة الى الواجب المناذ و المندوب، فكل محرم أو مكروه يكون طريقا الى الواجب أو المندوب يصير واجبا أو مندوبا.

ففي كل من النوعين تأخذ الذريعة حكم ماتدل عليه من مصلحة أو مفسدة فتعطى حكم ماآلت اليه، سواء كان مقصودا أو غير مقصود، إذ لاالتفات إلى نية الفاعل بل المنظور اليه هو بدر (المالة نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النثيجة يحمد الفعل أو يذم، فكما يجب سد الذريعة يجبفتحها التاب الما ويندب ويباح ويكره، لأن الذريعة هي الوسيلة الى الشيء فكما أن وسيلة المحرم محرمة فكذلك المسيدة وسيلة الواجب واجبة، اذ حكم الوسائل حكم ما تفضى اليه من تحليل أو تحريم، فصلاة الجمعة واجبة والسعى اليها واجب، لأنه ذريعة الى أداء هذا الواجب، ولهذا تقرر أن ما لايتم الواجب المطلق الا به واجب، ومنه أمره تعالى بالسعى الى الجمعة حيث قال: (اذا نودى للصلاة من يوم

الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) وترك الجمعة حرام، وما يؤدى الى تركها من الاشتغال بالبيع وقت النداء للجمعة حرام، لهذا نهى الله تعالى من الاشتغال بالبيع عند النداء للجمعة حيث قال: (وذروا البيع) لأن الاشتغال بالبيع ذريعة الى الحرام وهو ترك الجمعة، وهكذا.

دليل الأخد بالدرائع: الدليل على الأخذ بالذرائع سدا وفتحا الكتابوالسنة والاجاع أما الكتاب فقوله تعالى: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) نهى الله تعالى عن سب الاوثان والأصنام بمحضر من يعبدونها لئل يسبوا الله تعالى: وقوله تعالى: (يأيها الذين آمنو لاتقولوا راعنا وقولوا انظرونا واسمعوا) نهى الله تعالى المسلمين عن أن يقولوا للرسول: راعنا، لأن اليهود يحملونه على معنى متعارف لديهم حيث يجعلونه وسيلة الى شتم الرسول الأكرم، فنهى الله تعالى المسلمين عن النطق بقول راعنا سدا للذريعة، وأمرهم أن يقولوا له: انظرنا بمعنى انظر الينا أو انتظرنا .

#### وأما السنة فأحاديث كثيرة، منها:

- ت ـــ قول النبى صلى الله عليه وسلم: ان من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه قالوا: يارسول الله، كيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه .
- 2 \_\_ انه صلى الله عليه وسلم، كان يكف عن قتل المنافقين مع ظهور حالهم ووضعهم الفتن بين المسلمين، لأن قتلهم ذريعة الى صرف الناس عنه حيث يقولون: ان محمدا يقتل أصحابه، وذلك مما يحمل الكافرين على الطمع في المومنين ويجعلم يصرون على الجحود والمناد، فسدت هذه الذريعة قطعا لأطماع الكافرين في المومنين .
- 3 \_\_ نهيه صلى الله عليه وسلم، عن بناء المساجه على القبور وعن الصلاة اليها، حدراً من تقديس من فيها وعبادتهم .
- 4 \_\_ انه صلى الله عليه وسلم، نهى عن قطع أيدى السارقين في الغزو حتى لايلتحقوا بالمشركين، ولأجل ذلك يمنع أمير الجند من اقامة الحدود .
- 5 \_\_ انه صلى الله عليه وسلم، نهى الدائن عن أن يأخذ هدية من المدين لثلا يؤدى دنك الى الربا، فتتخذ الهدايا ذريعة الى الربا
- 6 \_\_ ان النبى صلى الله عليه وسلم ، نهى عن شراء الرجل صدقته ولو وجدها تباع فى السوق، وذلك سدا لذريعة العود فيما خرج عنه لله تعالى ولو بعوض أو استرداده بشمن بخس .
- 7 \_ قوله صلى الله عليه وسلم، ألا وان حمى الله محارمه، فمن حام حول الحمي يوشك أن يقع فيه .
  - الى غير ذلك من الأحاديث التي جاءت بسد الذرائع .

وأما الاجماع فان الصحابة قد أجمعوا على كثير من الأحكام اعتبارا لسد الذرائع أو فتحها، فقد أجمع السلف الصالح على توريث المطلقة في مرض الموت حتى لا يجعل الطلاق وسيلة الى الحرمان من الارث سدا للذريعة، ويسمونيه المعاملة بنقيض المقصود، وكذلك أجمعوا على أن القاتل لايرث، وما ذاك الا اعتبارا لسد الذرائع حتى لا يعمد الناس الى قتل أقاربهم ليستولوا على آرثهم،

تحرير محل الخلاف في سعد الدرائع: ولتحرير محل الخلاف في سد الذرائع قسم القرافي الفرائع الى ثلاثة القرافي الفرائع الى ثلاثة القرافي الفرائع الى ثلاثة القسام حيث قال: وأما الذرائع فقد أجمعت الأمة على أنها على ثلاثة اقسمام:

أحدها معتبر اجماعا كحفر الآبار في طرق المسلمين والقاء السم في أطعمتهم وسلب الاصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حينئذ .

ثانيها ملغى اجماعا كزراعة العنب فانه لا يمنع خشية الحمر، وكذا الشركة فى السكنى وقرب الجوار خشية الزنى فلا يمنع شى من ذلك ، اذ لو اعتبر شىء من ذلك ذريعة يجب سدها لوقع الانسان فى حرج وضيق، وذلك ما تأباه الشريعة الاسلامية ،

ثالثها مختلف فيه كبيوع الآجال، اعتبرنا نحن الذريعة فيها وخالفنا غيرنا، وبيروع الآجال هي أن يبيع الشخص سلعته بعشرة دراهم مثلا الى شهر ثم يشتريها بخمسة قبل الشهر، فمالك يمنع ذلك سدا لذريعة سلف خمسة بعشرة الى أجل في صورة البيع فيكون باطلا، والشافعي يحمل البيع على ظاهره فيجيزه،

وبهذا يتبين أن من الدرائع ماهو معتبر اجماعا ومنها ما هو ملغى اجماعا ومنها ما هو مختلف فيه، وأن الأخذ بالدرائع أكثر منه الأمامان: مالك وأحمد بن حنبل ودونهما في الأخذ به الامامان: الشافعي وأبو حنيفة النعمان، ولكنهما لم يرفضاه جملة .

غير أن الأخذ بالذرائع لاتجوز المبالغة والاغراق فيه، لأن ذلك قد يؤدى الى تعطيل كثير من المصالح، فقد يمتنع بعضهم عن تولى أموال اليتامى أو أموال الأحباس خسية التهمة من الناس وحوفا من الوقوع في أكل تلك الأموال سدا للذريعة مع أن ذلك غير صحيح، لأن الله تعالى أذن في مثل هذه المخالطة، ووكل المخالطين في ذلك الى أمانتهم، حيث قال: (والله يعلم المفسد من المصلح) وهكذا وكل الله الأمر الى أمانة المنكلفين في مثل هذه الأمور المخوفة حتى لا يقال: انه قد يؤدى الى أمور محظورة فيمتنع، لأن المضار التي تترتب على سند المدائع في مثل ذلك أكثر من المضار التي تترتب على فتحها ، اذ لو تركت الولاية على اليتيم سندا للذريعة لأدى ذلك الى ضياع مال اليتامى، ولو ردت الشهادات سدا لذريعة الكذب لضاعت الحقوق وهكذا .

• وعليه فلابد من النظر الى ما يؤدى اليه الأمر من المصلحة أو المفسدة أو يرجع بينهما أذا اقتضاهما الفعل للأخذ بأرجعهما أثرا، ومن هنا كانت الذرائع أصلا للاستنباط باعتبار أن أساس الاستنباط وقاعدته النظر الى مآل الأفعال وما يترتب عليها من مصلحة أو مفسدة.

القاعدة الخامسة في العوائد والأعراف: العادة والعرف لفظان مترادفان معناهما واحد، وهو كل ما اعتاده الناس في أقوالهم وأفعالهم ومعاملاتهم وألفوه في تصرفاتهم واستقامت عليه أحوالهم حتى صار سائغا سهلا في مجرى حياتهم

تقسيم أول للعادة: تنقسم العادة انقساما أوليا ألى عامة وخاصة .

القسم الأول – العادة العامة، وهي التي تكون عامة في سائر الأقطار وجارية في جميع الأقاليم، كاللباس والتنفس في الهواء والفذاء والشرب والنوم ، وغير ذلك مما لاغني للبشرية عنه وبه قوام حياة الانسان .

القسم الثانى - العادة الخاصة، وهي التي تكون خاصة ببعض الأقاليسم والبلدان كالنقود والعيوب ونوع اللباس والغذاء والمواسم والحفلات والأعراس والأغياد وما يجرى في

ذلك من الزيارات والهدايا، الى غير ذلك، وكذا الخاصة ببعض الناس في اقليم واحد وبله واحد، كما عليه أصحاب التجارة وأهل الحرف والصنائع، الى غير ذلك مما يعتاده الناس في كل اقليم أو بلد ويجرى عليه عرفهم :

Server A. Miller

Controll to detail

A to stay they are the

التقسيم الثاني للعادة: تنقسم العادة باعتبار الرد والقبول الى باطلة مرفوضة والى المدعد مراسي والمدي صحبحة مقبولة .

هو مخالف لنص الكتاب والسنة، كما اذا اعتادوا تناول المحرمات كالخمور في بعض حفلاتهم. ويرب ومواسنمهم وأعراسهم أو ترك الصلاة فيها أو اختلاط الرجال بالنساء بصفة تهتكية او اعتادوا المعاملة بالرياء إلى غير ذلك مِن الأموزَ التي يعتادونها، مع ورود نصوص الكتماب والسنسة بتحريمها، فيجب ردها وابطالها بل ومحاربتها بكل شدة، والا أدى التساهل فيها مع مرور الزمان والأحقاب الى زوال الشريعة وطمس معا لمها وهتك محاسنها ، لأن اعتبار العادة في مثل ذلك يفضي الى أهمال النصوص القاطعة ويقضى بهدم الشريعة وأبطالها، وكل ذلك فاسد وبأطل قطعًا لأن الشريعة لم تجيء لتقرير المُفاسِد والأضرار والما جاءت لازالتها وابادتها والقطاء عليها. حفظا لمصلحة المجتمع الأنساني وجلبنا لسعادته وراحته .

> القسيم الثاني، ألعوائد المقبولة، وهي كل عادة لم تصادم نصا من كتاب ولا سنة مما لا يحرم حلالا ولا يحل حراما، وهذه العادة هي التي تعتبر أصلا من أصول التشريع، فقد أخذا بها المالكية والجنفية في كثير من الأحكام .

> أدلة اعتبار العادة أصلا للتشريع: من أدلة اعتبار العادة من مراجع التشريب ومن أصوله، قوله صلى الله عليه وسلم: ما رآه المملمون حسنا فهو عند الله أمر حسن. دل هذا الحديث على أن الأمر الذي يجري عليه عرف الناس يعتبي عند الله أمرا حسنا، وهذا يقتضي أن مخالفة العرف الحسن الذي اعتاده الناس يكون أمرا قبيحا، اذ من شأنه أ بيكون فيه حرج وضيف عليهم، وذلك مخالف لقوله تعالى: (وما جعل عليكم في الدين من حسرج) فالجريان على ما اعتاده الناس ومضى عليه عرفهم في معاملاتهم يدخل في باب رعاية مصالحهم وعدم ايقاعهم في الضيق والحرج، والأجل ذلك تقرر أن الثابت عرفا كالثابت شرعا، فكل ما جرى عليه عرف الناس يعتبن شرطًا في معاملاتهم وعقودهم وهداياهم وان لم يصرحوا بشيء من ذلك .

> فقد قال علماء المالكية والحنفية: الثابت بالعرف الصحيح غير الفاسد ثابت بدليل شرعى. وقال بعضهم: الثابت بالعرف كالثابت بالنص، وقال ابن السبكي: والعادة محكمة ، ومراده أن الشارع حكمها بمعنى أسند الأحكام اليها، وبذلك تكون أصلا من أصول الفقه .

> ونظرا الى أن العرف يختلف باختلاف الزمان فان الأحكام التي يبنيها المجتهد على العادة تتغير قطعا بتغير الزمان وتختلف باختلاف المكان تبعا للعرف والعادة في كل زمان وفي كل مكان، فالمجتهد قد يحكم في مسألة بحكم يبنيه على عرف مكان خاص ثم يحكم بخلافه في وثل القضية إذا حدثت في مكان آخر له عرف خاص مفاير للأول، وقد يحكم بحكم في زمانه ولكن بمضى الزمان وتطاول السنين قد يتجدد عرف آخر مغاير للأول بحيث لو أدرك هو نفسه العرف المتجدد لقال بخلاف ما قاله أولا، ولوجب أن يعكم بمقتضى العرف المحمدث الذي تجمدد واعتاده الناس . .

> ولهذا قالوا: من الشروط التي تعتبر في المجتهد أنه لابه أن يكون عارفا بعادات الناس انتي لاتخالف كتابا و لاسنة ليحكم بما يوافقها، لما في ذلك من التخفيف والتيسير عليهم ودفع

الضرر والفساد عنهم، لأن الحكم بخلاف ما اعتادوه يوقعهم في المشقة والحرج والضيق، والشرع انما جاء بالتخفيف والتيسين لا بالشيئة والضيق، قال تعالى: (ين يد الله بكم اليسر، ولايريد بكم العسس) وقال صلى لله عليه وسلم : يسروا ولا تعسروا، وقال: الدين يسنر .

### بعض أدلة اختلف في قبولها وردها:

الدليل الأول المصالح المرسلة: قد تقدم في مسالك العلة أن الوصف المناسب. ينقسم الى: مؤثر وملائم وغريب ومنسل، وتقام أن المناسب المؤثر هو الذي اعتبره الشارع علة لنوع من الحكم وثبت ذلك بنص أو اجماع، وأن الملائم هو الذي لم يثبت اعتباره بنص ولا أجماع، وانما اعتبر فيه ترتيب الحكم على وفق الوصف بسبب ترتيبه عليه في محل آخر بالنص أَفْ الاجاع، وأن المناسب الغريب هوا الذي لم يظهر فيه تأثير نوع الوصف في نوع الحكم: لا بنص ولا أجماع ولا بنر نيب ذلك الدكم على وققه في أصل آخر مع قيام الدليل على الغائه وعلم اعتباره، وأن المناسب المرسل هو الذي لم يرد فاعتباره في الحكم بص والا اجماع كما لم يرد في أصل آخر ترتيب الحكم على وفقه ومن عير أن يرد دليل على الغائه، فكان بذلك مرسلا. وتقدم أن المناسب منه المقبول، وهو المؤش والملائم، وهنه المردود، وهو الغريب. ومنه المختلف فيه، وهو المرسل، وهذا الأخير هو الذي يعبرون عنه تارة بالمصالح المرسلة وتارة بالمناسب المرسل وتارة بالاستصلاح وتارة بالاستدلال المرسل وكلها عبارات واناختلف لفظها الا أنها تتلاقى وتتفق في معنى واحد، وهو الذي لم يشمهد له أصل بالاعتبار ولا بالالغاء، ولذلك يسمى مرسلا لارساله واطلاقه عما يدل على اعتباره أو الغائه .

واذا كان المناسب المرسل هو الذي لم يقم دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع على اعتباره ولا على الغاله فيلزم منه أن تكون المصلحة المترتبة عليه مرسلة أيضا، لعدم دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع على اعتبارها ولا على الغائها، فمهما كان المناسب مرسلا الا وتكون المصلحة مرسلة فهما متلازمان، لهذا يمبرون عن هـذا الدليل بالمناسب المرسل وبالمصالح المرسلة، حيث انهما يرجعان إلى معنى واحد وهو عدم قيام الدليل على الاعتبار ولا على الالغاء لابالنسبة للوصف المناسب، ولا بالنسبة للمصلحة المترتبة عليه.

ومن هنا كان هذا الدليل يعتمه على الاجتهاد المحض فيما يرجع الى المصلحة أو المفسدة ( أو هما معا من حيث ترتبها على الوصف، فقد تتزاحم على الفعل مصلحتان أو مفسدتان ، وقد تتجاذبه المصلحة والمفسدة في آن واحد، ونظرا الى أنه لادليل على اعتباره ولا على الغائه فقد تمحض فيه الأمر للاجتهاد، لهذا اختلفوا في قبو له ورده كما اختلفوا في اعتباره أصلا قائــما بنفسه ودليلا من أدلة الأحكام أو عدم اعتباره .

وقد وردت في هذا الدليل عدة أقوال تفصل تفاصيل مختلفة وإن كان التحقيق كما ميائي أنه لاخلاف في اعتبار المناسب المرسل عند الجميع .

القول الأول لِجمهور الأصوليين منهم الشافعية والحنفية، حيث قالوا: أن المناسب المرسل مردود مطلقا ولا يجوز الاحتجاج به في الأحكام، كما أنه ليس أصلا من أحول التشريع، حتى اذا لم يوجد للمصلحة نص يمكن ردها اليه تكون ملغاة ولا تعتبر، فقد قال فيه الآمدي . حتى أدا لم يوب المنافعية والحنفية على امتناع النمسك به، وهو الحق ما

حجج هذا المذهب: احتج النافون لحجية المناسب المرسل بما ياتى :

x ــ ان المناسب المرسل متردد بين ما علم من الشارع اعتباره بنص أو اجماع وبين ما عهد من الشارع الغاؤه بنص أو اجماع، وليس الحاقه بأحدهما أولى من الآخر ، لذا يمتنــــــ الاحتجاج به دون شاهد بالالغاء أو الاعتبار . 2 ــ ان المصلحة التي لم يشهد لها دليل خاص انما هي نوع من التحكم في التشريع والقول فيه بغير دليل، مع أن الأخذ بالمصلحة من غير اعتماد على نص قد يؤدى الى هدم أحكام الشريعة وايقاع الظلم بالناس باسم المصلحة، فيحصل بذلك حرج وضيق على الأمة مما قلم يؤدى الى الاضطراب في الحياة وعدم الاستقرار، كما فعل ذلك بعض الملوك الظالمين وكثير من الأمراء والعباد، فأهملوا كثيرا من المصالح التي يجب اعتبارها شرعا وفوتوا واجبات ومستحبات لاعلم لهم بها .

3 \_\_ ان كانت المصالح معتبرة فانها تدخل في عموم القياس، وان لم تكن معتبرة فلا تدخل فيه ويبعب الغاؤها، اذ لايصح الادعاء بأن هناك مصالح معتبرة ولا تدخل في نص أو قياس، لأن ذلك يؤدى الى القول بقصور النصوص القرآنية والأحاديث النبويـة عن بيان الشريعة للأحكام بيانا كاملا، وهذا ينافي ما جاء به القرآن مناكما ل الدين، افقد قال الله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم) وينافى ما ورد في الحديث الشريف من قوله صلى الله عليه وسلم: تركتكم عليي المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيع عنها الاهالك .

القول الثاني للامام الغزالي، فقد ذهب الى التفصيل بين ما اذا كان المناسب المرسل مصلحة ضرورية قطعيمة كلية وبيس ما إذا لم يكن كذلك مواطنات المان المام المام المام والمام المام المام المام المام

فما كان من النوع الأول أعتبر ووجب العمل به قطعاء لأنه مما دل الدليل على اعتباره كحفظ اللهين والنفس والعقل والمال والنسب مرمزم يلان

وما كان من النوع الثاني ألغي ولا يعمل به. وهذا النوع الأخير هو الذي قال فيه الأمام الغزالي: انه من الأدلة الموهومة، ومرادَّه أنَّه مُردود فلا يصح الاستدلال به وتدميل مذاك المنازل في النظر المناف

والى هذاالتفصيل يشير الغزالى حيث يقول: أذ كل مصلحة لاترجع الى مقصود فهم من الغزالى حيث يقول: أذ كل مصلحة الترجع الى مقصود فهم من الكتاب أو السنة أو الاجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لاتلائم تصرفات الشمرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار اليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت الى حفظ مقصود شرعى علم كونه مقصودا بالكتاب أو السنة أو الاجاع فليس خارجا عن هذه الأصول لكنه لايسمى قياساً بل مصلحة مرسلة، اذ القياس أصل معين، ولكون هذه المعانى مقصودة وعرفت لابدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وأمارات , Malla College Whatelland متفرعة تسمى مصلحة مرسلة.

سمى مصلحة مرسله . ثم قال: واذ فسرت المصلحة بالمحافظة على مقصلُود الشرع فلا وجه للمخالفة في المحافظة المحافظة المحافظة على مقصلُود الشرع فلا وجه للمخالفة في المحافظة المح اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة، وكل خلاف يجرى فيها فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجرى ترجيح الأقوى .

San San San And

ن، وعند ذلك يجرى ترجيح الاقوى . أما ما يقع في مرتبة الضروريات فقد يؤى اليه اجتهاد المجتهد وان لم يشهد له أصل المراز المراز المراز المراز المراز معين، وهذا يجب أن لا يشمله الخلاف لأنه محل اتفاق.

ومثاله: ما اذا تترس الكفار بجماعة من أسرى المسلمين، فلو وقع الكف عنهم لصدموا المسلمين واستولوا على دار الاسلام وقتلوا المسلمين كافة حتى الأساري، ولو رمى الترس لقتل مسلم معصوم لم يذنب ذنبا، وهذا لا عهد له في الشرع، وهنا يجوز للمجتهد أن يقول: ان هذا الأسير مقتول بكل حال، فقتله لحفظ جميع المسلمين أنسب وأقرب الى مقصود الشرع، لما هو معلوم قطعا من أن مقصود الشرع تقليل القتل كما أن مقصوده حسم سبيله عند الإمكان، فاذا لم يمكن حسمه بتاتا فانه يمكن التقليل منه، وكل هذا انها هو التفات الي مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع لابدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكسن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين .

فهذا مثال لمصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، غير أن هذا انما ينقدح عند الامام الغزالي في ذهن المجتهد إذا توفرت لديه شروط ثلاثة: أن تكون المصلحة ضرورية، وأن تكون قطعية أو ظنية ظنا قريباً من القطم، وأن تكون كلية .

أما شرط كونها ضورية ففي المثال المذكور لما فيه من حفظ الدين وحفظ الأنفس الكثيرة، فكان ذلك من قبيل الضوريات التي يجب حفظها؛ فاذا لم تكن المصلحة ضورية كما اذا تترس الكفار في قلعة بمسلم فلا يحل رمي الترس اذ لاضرورة تدعو الى الاستيلاء على القلعـــة و فتحها، لأن حفظ الدين لايتوقف على الاستيلاء على تلك القلعة .

وأما شرط كونها قطعية بأن يقع الجزم بأن المسلمين اذا لم يرموا الترس فان الكفار يتغلبون على دار الاسلام ويستولون عليها ويستأصلون كافة السلمين الحاضين في الوقعة، فللاحتراز عما اذا لم يقع القطع بذلك ففي هذه الحالة لايجوز رمى الترس اذ لايجوز قتل نفس بريئة لمجرد الظن

وأما اشتراط كونها كلية بأن يكون رمح الترس تترتب عليه مصلحة كلية - وهي حقظ جميع الحاضرين من الأمة - فللاحتراز عما اذا كا نست المصلحة التي تترتب على رمي التسرس حِز ئية خاصة بأن يكون فيه حفظ عدد محصور من المسلمين، فلا يجوز رمي الترس حينند ، ومثله ما اذا أشرف جماعة في سفينة على الغرق ولكن اذا طرحوا واحدا منهم في البحر نجوا من الغرق والا غرقوا بجملتهم فلا يجوز ذلك، لأن المصلحة التي تترتب عليه ليست كلية عامة لجميع المسلمين أذ لا يحصل بذلك الانجاة عدد محصور منهم، وأيضا فان الواحد لا يتعين للاغراق الا بالقرعة بيد أنها لا أصل لها في الشرع، وهكذا.

القول الثالث للأقلين منهم، وبه قال الامام، مالك وأصحابه ومعهم الحنابلة، رحيث اعتبروا مرور المناسب المرسل دبيد من رب المناسب المرسل دبيد من رب المناسب المناسب المرسل دبيد من رب المناسب المناسب المرسل دبيد من رب المناسب المناسب المرسل دبيد المناسب المناسب المرسل دبيد من رب المناسب المناسب المرسل دبيد المناسب المرسل دبيد المناسب المرسل دبيد المناسب المناسب المرسل دبيد المناسب المرسل دبيد المناسب المناسب المرسل دبيد المناسب ال المناسب المرسل دليلا من أدلة التشريع، وأصلا من أصول الفقه مطلقا سواء كانت المصلحة

جرد من المناطق المناط

1 Marthy Load

I \_ ان الشرع اعتبر جنس المصالح التي تكون ملائمة لمقاصده ومن جنس ما أقره، حيث اعتبر الحكم المشتمل على الصلحة الخاصة ، كما اعتبر الحكم المشتمل على المصلحة الراجعة، وذلك ما يوجب اعتبار المناسب المرسل لأن المجتهد اذا ظن أن المصلحة التي اشتمل عليها الحكم غالبة على المفسدة مع العلم بأن كل مصلحة تكون كذلك يغلب على الظن أنها معتبرة شرعا والعمل بالظن واجب، فإن اهماله لتلك المقاصد يقضى باهمال مقاصد الشارع ، واهمال مقاصد الشارع باطل من أصله، فيجب الأخذ بالمصلحة على أساس أنها أصل قائم بذاته ، وذلك ليس خارجًا عن الأصول المقررة ولا منافيًا لها بل متلاق ومتفق معها .

2 \_\_ ان المصلحة التي تكون من جنس المصالح الشرعية متى لم يجر الأخذ بها فان ذلك يؤدي الى وقوع المكلف في الحرج والضيق، والله تعالى يقول: (وما جعل عليكم في الدين من حرج) ويقول: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وروى عن عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه ما خير بين أمرين الا واختار أيسرهما ما لم يكن اثما.

3 ـــ ان الصحابة رضي الله عنهم قد اعتمدوا في كثير من الأحكام على المصالح المرسلة من غير شاهد بالاعتبار، ولم يبحثوا عن أمر آخر، ومن غير أن يلتفتوا الى الشرائط المعتبرة عند فقهاء ألزمان في القياس، فكان ذلك اجماعا منهم، ومما حكموا فيه اعتمادا على المصاليح

I \_ انهم قد جمعوا القرآن في المصاحف، ولم يكن ذلك في عهد الرسول؛ وما ذاك الا رعاية لمصلحة حفظ القرآن من الضياع وذها ب تواتره بموت حفاظه، تحقيقا لقوله تعالى: (انا نيمن نزلنا الذكر ، وانا له لحافظون) .

2 \_ ان الخلفاء الراشدين قد قرروا تضمين الصناع مع أن الأصل عدم تضمينهم، لأن أيديهم محمولة على الأمانة، غير أنهم لو لم يضمنو الاستهانوا بما تحت أيديهم من أموال الناس فلا يقومون بالمحافظة عليها، لذا صرح على بن أبي طالب رضى الله عنه بأن الأصل في التضمين انما هو المصلحة، وقال: لايصلح الناس الا ذاك .

3 \_ كان عمر رضى الله عنه، إذا أتهم الولاة بشاطرهم أموالهم ، لاختلاط أموالهم الخاصة بالأموال التي استفادوها بسلطان الولاية، لأنه كان يرى في ذلك صلاح الولاة ومنعهم من استغلال سلطان الولاية لجمع الأموال، وذلك اعتبارا منه للمصلحة العامة لوقاية الأمة من

4 ... قرر الصحابة قتل الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قتله اعتبارا للمصلحة حتى لا تهدر الدماء المعصومة متى اشترك اثنان أو أكثر في قتل النفس المحرمة، والا أمكن لكل من يريد قتل غيره أن يشرك معه آخر في القتل، و بذلك ينجو من القصاص فيذهب دم القتيل هدرا، فقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه قتل بصنعاء جماعة اشتركوا في قتل واحد، وقال لو اجتمع أهل صنعاء عليه لقتلتهم به ،

5 \_\_ لقد عهد أبو بكر بالخلافة لعمر رضى الله عنهما من غير أن يتقدم في ذلك أمر ولا نظير .

6 \_ لقد أراق عمر اللبن المغشوش بالماء تأديبا للغشاشين كي لايغشوا الناس .

7 \_ ترك عمر الخلافة شورى بين المسلمين، ودون الدواوين، وعمل السكة، واتجد السجن،

San San Carlo

A Part A.

Milly John William John

The Commission

8 \_ هـــ م عثمان الأوقاف التي بأزاء المسجد النبوي للتوسعة نها في مسجد الرسول عند خيقه .

وكل ذلك وغيره فعله الصحابة رضى الله عنهم من غير أن يتقدم في شأنه أمر ولانظير، وانما فعلوا ذلك اعتبارًا للمصلحة المرسلة.

التحقيق في المخلاف: التحقيق أنه لا خلاف في الأخذ بالمناسب المرسل واعتماد المحلحة المناسب المرسل واعتماد المحلحة المرسلة اذ لا ينكر ذلك أحد من الأصوليين، و من خالفوا في المناسب المرسل فانما ينكرون اعتباره أصلا زائدا على الأصول الخمسة ودليلا مستقلا بنفسه ، وكل ما يعرض لهم في ذلك فانما يرجعونه الى القياس؛ ويدرجونه في أحكامه من غير أن يعتبروا المناسب المرسل دليلا قائما بنفسه .

وهكذا اتفق جميع الفقهاء على اعتبار المصالح المرسلة واعتمادها في الأحكام من غير ﴿ تفصيل، لذا قال القرافي: (ان المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسون المراب ويفرقون بالمناسب، ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة الا ذلك ١)

ا الدليل الثاني من الأدلة المغتلف فيها، الاستحسان: والبحث في الاستحسان ينحصر في عنصرين: معناه، وتحرير القول في الخلاف فيه .

## أولا سافي معنى الاستخسان:

الاستحسان لغة مصدر استحسن مأخوذ من الحسن، ومعناه عد الشيء حسنا، فيطلق على كل ما يميل أليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره، واطلاق الاستحسان بهذا المعنى لاخلاف فيه بين الأصوليين، لوروده في الكتاب والسنة وكلام الأيمة. أما الكتاب فقوله تعالى: (الذين يستمعون القسول فيتبعون أحسبه) وقوله : (وامسر قومك يأخذوا بأحسنها) وقوله : (واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم).

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله أمر حسن.
وأما اطلاق الأيمة فقد قال الامام الشافعي ... وهو من أيمة اللغة .. : استحسن ثبوت الشفعة للشفيح الى ثلاثة أيام واستحسن تركشي للمكاتب من نجوم الكتابة، وقال في المتعة: استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما، وروى عن مالك رضى الله عنه أنه كان يقول: الاستحسان تسعة أعشار العلم، وقال محمد بن الحسن عن أبي حنيفة: أن أصحابه كانسوا ينازعونه المقاييس فساذا قال: استحسن لم يلحق به أحد ،

الاستحسان اصطلاحا، قد اختلف الأصوليون في معناه وبيان حقيقته اختلافا كبيرا، حتى قال بعضهم: انه لاحقيقة للاستحسان أصلا، وانه ليس أصلا من أصول التشريع مطلقا، لذا قد اختلفت عباراتهم في تفسير و التعبير عن حقيقته فوردت عنهم عبارات مختلفة وتعاريف كثيرة، أهمها:

أولا \_ قال الحنفية في تعريف الاستحسان: انه دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره وبيانه .

ثانیا ـ عرف بانه عدول عن قیاس الی قیاس اقوی منه بترجیح قیاس خفی لقوته علی قیاس جلی نضعفه .

ثالثا - فسر الاستحسان بأنه العدول عن مقتضى الدليل الى مقتضى العادة اعتبارا للمصلحة العامة تفاديا من التضييق على الناس، لأن الشارع جاء بالتخفيف والتيسير لا بالشدة والتضييق .

رابعا - انه قطع المسألة عن نظائرها في الحكم لدليل أقوى يقتضى ذلك كتخصيص أبى حنيفة قول القائل: مالى صدقة، بمال الزكاة دون غيره، فالدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضى لزوم التصدق بكل ما يملك مما يسمى مالا عملا بعموم اللفظ، لكن وجب العدول عن هذا العموم بقصر لفظ العام على مال الزكاة واخراج غير مال الزكاة منه بتخصيصه مسن عموم النذر لدليل خاص يقتضى ذلك وهو قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة) فان المسراد بالمال في الآية مال الزكاة اجماعا، فوجب حمله عليه في قول الناذر لدليل أقوى من النذر ومو نص الآية، والجامع بينهما قرينة اسناد الصادقة الى المال في الصورتين .

ومثله أيضا من أكل ناسيا في رمضان فأن القياس يقتضى فساد صومه، لقوله تعالى وثم أتموا الصيام إلى الليل ) ولكن هذا القياس عدل عنه في هذه المسألة، لقوله صلى الله عليه وسلم: من نسى وهو صائم فأكل أو شرب فليتمم صومه فأن الله أطعمه وسقاه، ومثله أيضا السلم فأنه شرع دفعا للحاجة على خلاف القياس، اذ القياس يقتضى عدم صحة العقد على المعدوم لما يؤدى اليه من النزاع، ولكن عدل هنا عن القياس لقوله صلى الله عليه وسلم: من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم، فترك القياس في السلم لنص الحديث ، وللاجماع أيضا على صحة الاستصناع كالاستئجار على صنع شيء، فهو شيء معدوم وقت العقد ، فالقياس يقتضى المنع ولكن عدل عن القياس لدليل الاجماع ، وكذا العدول عن وقت العقد ، فالقياس، لأن صب الماء ألقياس للفرورة كطهارة الحياض والآبار، فإن تطهيرها لا يمكن لو اعتبر القياس، لأن صب الماء في الموض والبير لا يزال يتنجس باختلاط أجزاء النجاسة به ، لذا استحسنوا ترك العمل

بموجب القياس للضرورة ، فقدروه بنزح عدد كبير من الدلاء يتناسب مع النجاسة حتى تخف أجزاؤها وإن كانت لاتنقطع تماما، وينخل في ذلك العدول عن القياس الى ما تعارف عليسه الناس، فيترك القياس للأخذ بما هو أوفق للناس، وكذا يترك الدليل لأجل العرف ، كما يترك للمصاحة العامة أو للضورة ورفع المشقة .

فالاستحسان بهذا المعنى هو استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلى لدليل أقوى بأن يقع العدول في مسألة عن مثل ماحكم به في نظائرها الى خلافه لوجه أقوى، فيدخل فيه العدول عن حكم الى مقابله للدليل المخصص، الأن الدليل الخاص أقوى من العام، والناسخ أقوى من المنسوخ .

خامسا \_ وفسر الاستحسان أيضا بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى من الأول يكون كالطاريء فالواقعة الواحدة قد يكون للمجتهد فيها وجدوه كثيرة من النظر يمكن له الأخذ بكل واحد منها ، فيأخذ بوجه منها ويترك الباقى ويكون الوجه الذى أخذ به كالطارىء بالنسبة الى المتروك، فكون الطعم علة للربا انما ترك في بيح العرايا وهو بيع الرطب على النخسل بمثله تمرا \_ استثناء من قاعدة الربا لدليل أقوى يعتبس كالطارىء، وهو الضرورة ومس المحاجة للتيسير على الناس في حين أن الطعم غير شامل شمول الألفاظ ، إذ هو قاعدة وليس بعام .

والتقييد بكونه غير شامل شمول الألفاظ يخرج به التخصيص ، اذ هو عدول عن العموم الى القياس لكون العام لفظا شاملا، وبالطارى، يخرج أقوى القياسين كما أذا وقع الفرغ بين أصلين والجامع بينه وبين أصل أقـوى في اثبات الحكم له من الجامع بينه وبين أصل آخر، فأن القياس الأقوى لا يعتبر استحسانا، لأنه ليس كالطارى، بل هو أصل . مثاله : سؤر سباع الطير، فأنه متردد بين قياسه على سؤر الحيوان الطاهر فيكون طاهرا، وبين حمله على سؤر سباع الطير تشرب بمناقرها، وهي عظم طاهرة ثم تبتلع ولا تترك في الماء أى أثر للعابها .

وجميع هـنه التعاريف للاستحسان ليس فيها ما يدل على كون الاستحسان دليلا قائما بنفسه مما هو محل الخلاف، اذ لاتخرج عن التعبير على ما هو مقبول من الأدلة اتفاقها، أو مردود اتفاقاً .

ففيما يرجع الى التعريف الأول فان الدليل الذى ينقدح فى ذهن المجتهد ان تحقق لديه يكون مقبولا قطعا بلا خلاف فيجب العمل به، وإن كان شاكا فيه يكون مردودا قطعا من غير خلاف أيضا، ولا يجوز التمسك به لأن الأحكام الشرعية لاتثبت بمجرد الشك والاحتمال ولا بالوهم والخيال، فتعين ابرازه وظهوره ليتميز صحيحه من فاسده، لأن صحة الشيء وفساده لا تتحقق الا بعد تصوره .

وفيما يرجع الى التعريف الثاني لايخالف أحد من الأصوليين في العدول عن القياس الأضعف الى الأقوى .

وفيما يرجع الى التمريف الثالث فالعادة ان ثبتت بالسنسة أو الاجماع فسلا خلاف فى وجوب العمل بها، وان لم تثبت بالسنة ولا بالاجماع فلا يعتد بها بل تكون باطلة وملغاة فتر دقطعا. وفيما يرجع الى التعريف الرابع لاخلاف فى أن الدليل الخاص يقدم على الدليل الغام فيما تعارضا فيه اذ الدليل الخاص أقوى دلالة على الحكم من الدليل العام.

وفيما يرجع الى التعريف الخامس فان التمسك بالدليل الطارى الأقوى لا يخالف فية أحد من الأصوليين .

وهكذا يتبين أن جميع هذه الثعاريف لم تات بتفسير للاستحسان الذي هو محل خلاف بين الأصوليين بل ترجع إلما الى الأدلة التفق عليها من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس، فيكون ذكر الاستحسان كدليل من أدلة الأحكام تكرارا مع ما سبق من الأدلة واما الى ما هو مردود اتفاقا، فيكون ذكره في فصل خاص كدليل من أدلة التشريع نوعا من العبث والهذيان أو افتياتا على الشارع، أذ ليس من الشرع في شيء بل هو تقول على الشريعة بما لا تحتمله أصولها وقواعدها.

ثانيا \_ تحرير القول في الخلاف في الاستحسان؛ قد تقدم أنه لا خلاف في اطلاق لفظ الاستحسان لوروده في الكتاب العزيز وفي السنة النبوية وفي اطلاقات الأيمة، فلا مأنح من اطلاقه على أدلة الأحكام وأصولها، بناء على أن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ، وانما الخلاف بينهم في اعتباره دليلا مستقلا من أدلة الأحكام وأصلا من أصولها او عدم اعتباره كذلك، فقد قال به الإمام أبو حنيفة وأصحابه، وأنكره الجمهود من علماء الأصول.

المذهب الأول للحنفية ، يرى الامام أبو حنيفة وأصحابه أن الاستحسان أصل من أصول التشريع يحتج به في الأحكام، واحتجوا لذلك بالكتاب والسنة والاجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى : ( واتبعوا أحسن ما أنزل البكم من ربكم ) وقوله: ( الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) .

ووجه الاستدلال بالآية الآولى أنه أمر باتباع أحسن ما أنزل الى الناس ولولا أنه حجة لما كان كذلك، وبالآية الثانية أنها وردت في معرض المدح والثناء على من اتبع أحسن القول، فيكون حجة .

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله أمر

ووجه الاحتجاج بالحديث أنه لو لم يكن حجة لما كان عند الله حسنا .

وأما الاجماع فان الأمة قد أجمعت على استحسان دخول الحمام من غير تقدير أجرة ولا عوض الماء ولا تقدير مدة المكث واللبث فيه، وكذا شرب الماء من يد السقائين من غير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب، لأن التقدير في مثل هذا قبيح في العادات فاستحسنوا ترك المضايقة فيه مع أن ذلك لا يجوز في بيع ولا اجارة .

وقد ردت هذه الأدلة من طرف الجمهور بما ياتي :

ففيما يرجع الى الآيتين ردت الآولى بأن اتباع أحسن ما أنزل الى الأمة هو اتباع الأدلة، وليس فى الآولى دلالة على أن ما تمسكوا به دليل منزل فضلا عن كونه أحسن ما أنزل من الأدلة، وردت الثانية بأنه لا دلالة فيها على وجوب اتباع أحسن القول وذلك محل النزاع، وأيضا فانه يلزم من ظاهر العموم اتباع استحسان العامى والطفل والمعتوه ولا يقول بذلك أحد .

وفيما يرجع الى الحديث النبوى رد الاحتجاج به بأن قوله صلى الله عليه وسلم: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله أمر حسن. يشير الى اجماع الأمة ويدل على أن اجسماع المسلمين حجة ولا يكون الا عن دليل فهو محل اتفاق، وليس فيه ما يدل على أن ما رآه آحاد المسلمين حسنا يكون عند الله تعالى حسنا والا لاقتضى أن ما رآه آحاد العوام من المسلمين حسنا يكون حسنا عند الله تعالى وذلك ممتنع.

وفيما يرجع الى الاجماع على استحسا تهم ما ذكر من دخول الحمام من غير تقدير الأجرة والعوض الى غير ذلك رد بأن الدليل على الحجية انما هو جريانه في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام مع معرفته بذلك وتقريرهم عليه لأجل المشقة في تقدير الماء المشروب والمصبوب في الحمام وتقدير مدة المقام، ولقد تقرر أن المشقة سبب الرخصة، فيكون ذلك ثابتا بالسنة التقريرية لا لمجرد استحسانهم، وذلك محل اتفاق.

المذهب الثاني بالجمهور الشنافغية والمالكية والحنايلة وعلى رأسهم الامام الشافعي المؤكسة والمساوي والمساوي رضى الله عنه، فقه أنكروا اعتبار الاستحسان أصلا من أصول التشريع ومنعوا الاحتجاج به المستحسان أصلا من أصول التشريع في الأحكام الشيرعيسة، فقد قسال الامام الشا فعي، من استحسين فقد شرع. ومراده أن من أ استحسن فقد وضع الشرع من عنده بمجرد التشهى من غير دليل شرعى فهو مفتاة على الشارع ، وبذلك يكون كافرا وظالما وفاسقا، لقوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنسزل الله فأولئك هم الكافرون) وقوله: (ومن لم يحكم بما أنهزل الله فأولنك الظالمون) وقوله: رومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) وقد اعتبسره الغزالي من الأدلة الموهومية وعده صاحب المنهاج من الأدلة إلمردودة .

Production of the

Species of 18th

Land British Bright of

ولئن قال الشافعي في الشيفعة: أستحسن أن تثبت للشفيع بثلاثة أيام. وفي باب المتعة: أستحسن أن تكون ثلاثين درهما، وفي المكاتب أستحسن أن يترك له شيء. كما أنه استحسن التحليف على المصحف، فذلك كله لمآخذ فقهية وأدلة قامت لديه، وليس من الاستحسان المختلف فيه على فرض تحققه .

احتجوا لمنع الاستحسان وانكار اعتباره دليلا من أدلة الأحكام يحتج به في التشبريع بأدلة كثيرة منها ::

I \_ ان الشريعة نص أو حمل على نص بالقياس، فإن كان الاستحسان منهما فلا الحاجة الى ذكره، وأن كان خارجا عنهما فيكون الله تعالى ترك أمرا من أمور الناس من غير حكم، وذلك مناقض لقوله تعالى: (أيحسب الانسان أن يترك سدى) والاستحسان الذي لإيكون اعمالا لنص ولا قياسا عليه يناقض هذه الآية .

2 \_ ان الآيات الكثيرة تامر بطاعة الله وطاعـة رسول الله، قال تعالى : (فـان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تومنون بالله واليوم الآخر) والاستحسان ليس كتابا ولا سنة ولا ردا الى الكتاب والسنة.

3 ـ ان النبى لم يكن يفتى باستيمسانه، بيد أنه الذي كان لاينطق عن الهوى، فقد سئل عن الرجل يقول لامرأته: أنت على كظهر أمى. فلم يفت باستحسانه بل انتظر حتى نزلت آية الظهار وكفارته، وكذا سئل عمن يجد مع امرأته رجلا ويتهمها فانتظر حتى نزلت آلة اللعان .

فامتناعه صلى الله عليه وسلم عن الافتاء باستحسانه ورأيه يوجسب على الأمسة الامتناع عن ذلك، وقد قال تعالى: (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنمة) ولو جاز لأحمد أن يفتى بذوقة لكان الرسول أولى، ولكن امتناعه عن ذلك يدل على عدم جوازه .

4 - الله لو كان الاستحسان جائزا للمجتهد من غير أن يعتمد على نص ولا قياس على نص ببل على العقل وحده لكان الاستحسان جائزًا مهن ليس عنده علم بالكتاب والسنة، لأن العقل متوفر عند غير العلماء بالكتاب والسنة بل ربما كان فيهم من له عقبل يفوق عقول هؤلاء وله

ابانة خير من ابانتهم، مع أن ذلك لا يجوز للعامى اتفاقا، فكذلك يجب أن لا يجوز للعالم بالكتاب والسنة من غير سند من كتاب ولا سنة .

هذه الأدلة وغيرها تثبت أن الاستجسان ليس من الأدلة الشرعية ولا أصلا من أصول التشريع، لذا لا يجوز الاحتجاج به لاثبات الأحكام الشرعية، وما جرى على السنة الأيسة السافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم من ذكر الاستجسان يجب أن يكون ذلك لأدلة شرعية قامت لديهم ، فأطلقوا عليها لفظ الاستحسان باعتبار اللغة كما تقدم، لا أن الاستجسان دليسل قائم بنفسه منفصل غن نقية الأدلة المتقدمة .

MERCHANIST.

# الدليل الثالث من الادلة المختلف فيها - قول الصحابي:

قد تقدم أن الصحابي عند جمهور الأحموليين مسلم طالت صحبته بالنبي صلى الله عليه وسلم مع اتباعه له من غير تحديد مدة الصحبة .

مدهب الصحابي المجتهد: الصحابي اذا أذاه اجتهاده الى رأى واتخده مذهبا قد وقع الخلاف بين الأصوليين في الاحتجاج بمذهبه وعدم الاحتجاج به على أقوال، ولكن قبل استعراض الأقوال التي جرت في ذلك لابد من تحرير القول في محر الخلاف وموقعه.

الصحابي المجتهد اذا أداه اجتهاده الى رأى فاما أن يحتج بمذهبه على صحابي آخر أو على غيره من ألتابعين ومن بعدهم .

أولا – الاحتجاج بمذهب الصحابى على صحابى مثله فى الصحبة والاجتهاد فهذا قد اتفقوا واجمعوا على أن مذهب الصحابى ليس بحجة على صحابى آخر، كما صرح بذلك الآمدى وابن الحاجب وابن السبكى فالصحابة المجتهدون اذا اختلفوا فى مسائل الاجتهاد لا يكون مذهب بعظهم حجة على بعض لأن ذلك يؤدى الى المحال، اذ لو كان مذهب كل صحابى حجة لوجب على كل واحد منهم أن يتبع الآخر منهم فى اجتهاده، وذلك محالى باطل .

وأيضا فان الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة كل واحد من الصحابة المجتهديـــن لاآخر، فلو كان قول الصحابي حجة على صحابي آخر لأدى ذلك الى مناقضة بعضهم بعضا .

ومن هنا جاء الاجماع على أن مذهب انصحابي ليس بحجة على صحابي آخر .

ثانيا \_ الاحتجاج بمذهب الصحابى على التابعي ومن بعده من تابع التابعين، وهذا هو الذي جرى فيه الخلاف بين الأصوليين، غير أنه لابد من التفصيل فيه بين وجوب اتباعه وجوازه، فانحصر الكلام عليه في صورتين:

الصوره الآولى، في اعتبار مذهب الصحابي حجة واجبة الاتباع على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، وقد جرى فيه الخلاف الآتي :

ت دهب أكثر الأشاعرة والمعتزلة والشافعي في أحد قوليه وأحمد بن حنبل في
 احدى الروايتين عنه والكرخي، إلى أنه ليس بحجة مطلقا .

2 \_ وذهب مالك بن أنس والرازى وبعض أصحاب أبى حنيفة والشافعي في قرل واحمد بن حنبل في رواية له، الى أنه حجة مقدمة على القياس.

3 ـ وذهب قوم الى أنه حجة ان خالف القياس والا فلا .

٥ - ٥ - ٠ - ١٠ - ١٠ الله عجة في قول الشيخين أبي بكر وعمر دون غيرهما .
 4 - وذهب آخرون الى أنه حجة في قول الشيخين أبي بكر وعمر دون غيرهما .

5 ــ وذهب آخرون الى أنه حجة ان اتفق عليه الخلفاء الأربغــة : أبو بكــر وعمر وعثمان وعلى، رضى الله عنهم .

أدلة النافين لحجية مذهب الصحابى: الما نعون من حجية مذهب الصحابى مطلقاً احتجوا لذلك بالنقل والاجماع والقياس .

أما النقل فقوله تعالى: (فاعتبروا يأولى الأبصار) أوجب الله تعالى الاعتبار وهو الاجتهاد، واللفظ عام، وذلك ينافى التقليد، لأن الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الأخذ بقول الغير من غير دليل، وإذا كان الاجتهاد واجبا بدلالة الأمر فيحرم العدول عنه إلى التقليد، وأيضا فأن كل مجتهد قد يخطى أو يصيب .

وأما الاجماع فقد تقدم أنه قد وقع الاجماع على مخالفة الصحابة بعضهم لبعض وبذلك يجوز لغير الصحابى مخالفة الصحابى أيضاء اذ لا فرق بين الصحابى المجتهد والتابعى المجتهد الا من حيث الصحبة، وذلك لا يقوم دليلا على الفرق بينهما فيما يرجع الى الاجتهاد، اذ لو كان قول الأفضل حجة على غيره لاستلزم الحجية في كل أفضل على غيره، وذلك باطل.

وأما القياس فقد تقرر أنه لا يجوز تقليد الصحابة في أصول الدين اجماعاً ، فكما أن قول الصحابي ليس حجة على غيره من المجتهدين في أصول الدين كذلك لا يكون حجة على غيره في فروعها، فتقاس الفروع على الأصول بجامع تمكن المجتهد من ادراك الحكم بالدليل في كل منهما لعدم جواز اثبات حكم شرعى بلا دليل، وأيضا فان الأصل في الأدلة أن لاتكون مقصورة على قوم دون قوم، وحيث انعقد الاجماع على أن أقوا لهم لاتكون حجة في زمانهم فكذلك لاتكون حجة على من بعدهم عملا بالاستصحاب .

أدلة المشتين لحجية مذهب الصحابى: الذين قالوا: ان مذهب الصحابى حجة مطلقًا حتى انه يقدم على القياس احتجوا لذلك بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول.

أما الكتاب فقوله تعالى: (كنتم خير أمة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وذلك خطاب موجه الى الصحابة بأن بامروا بالمعروف، فيكون الأمر بالمعروف واجب السقيدول.

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم:أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. وهو عام لجميع المخاطبين بمن فيهم المجتهدون وغير هم، ولا يصبح حمل الخطاب على خصوص العامة والمقلدين لما فيه من تخصيص العموم من غير دليل .

وأما الاجماع فقد ثبت أن عبد الرحمن بن عـوف ولى علياً رضـــى الله عنه الخلافـــة بشرط الاقتداء بالشميخين: أبى بكر وعمر فأبى ، وولى عثمان فقبل، ولم ينكر عليه منكر وبذلك صار اجماعا .

وأما المعقول فمن وجهين :

أولا ب ان قول الصحابي اذا انتشر من غير انكار عليه كان حجة، فيلزم أن يكون حجة مع عدم الانتشار .

ثانيا \_ ان اجتهاد الصحابى مرجح على اجتهاد التابعى ومن بعده لترجحه بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبى عليه الصلاة والسلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره، فكانت مرتبة التابعى بالنسبة الى الصحابى كمرتبة العامى بالنسبة الى التابعى المجتهد .

رد أدلة المشبتين لحجية مذهب الصحابى: جميع الأدلة التي احتج بها المثبتون ردت دما ياتي :

ففيما يرجع الى دليل الكتاب رد الاحتجاج بالآية، بأنها لادلالة فيها على أن مذهب الصحابي حجة، لأن الخطاب في الآية الكريمة موجه الى جملة الصحابة فيكون ما يتفقون على الأمر به أو النهى عنه مجمعا عليه وحجة واجبة الاتباع، ولايلزم من اعتبار ما أجمعوا عليه حجة أن يكون قول الصحابي الواحد أو الاثنين حجة أيضا ، فبطل الاحتجاج بالآية .

وفيما يرجع الى دليل السنة رد الاحتجاج بالحديث الشريف بأنه لادلالة فيه على وجوب اتباع مذهب الصحابى لأن الحديث يتضن خطاب عوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم بتعريف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم، وذلك تخيير لهم فى الاقتداء بمن شاءوا منهم، وعليه فمن اقتدى من عوام الصحابة بأى واحد من مجتهدى الصحابة يكون مهتديا .

ومن جهة أخرى فان الحديث وان كان عاما في أشخاص الصحابة الا أنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى به، وعليه فيمكن حمل الحديث على الاقتداء بهم فيسما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه، وبذلك تمطل حجيته .

وفيما يرجع الى الاجماع رد الاحتجاج به فى قضة عبد الرحمان بن عوف مع على وعثمان بأن الصحابة انما لم ينكروا على عبد الرحمن وعثمان لأنهم حملوا لفظ الاقتداء بالشيخين على المتابعة فى المسيرة والسياسة دون المتابعة فى المذهب، بدليل الاجماع على أن مذهب الصحابي ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، وأقرب قرينة مؤيدة لذلك أنه يصح أن يكون عبد الرحمن بن عوف أراد بالاشتراط اتباع الشيخين فى السيرة والعدل، وهذا صحيح الا أن عليا فهم منه ايجاب تقليدهما فى الاجتهاد فلذلك امتنع من قبول الشرط ، بينما فهم عثمان ما أراده عبد الرحمن بن عوف فقبل الشرط وأجمع عليه الصحابة .

وفيما يرجع الى المعقول رد الوجه الأول منه بأنه منقوض بمذهب التابعى فانه اذا انتشر في عصره من غير نكير كان حجة اجماعا، وان لم ينتشر لا يكون حجة اجماعا، ويجب أن يجرى ذلك في مذهب الصخابي اذا لم ينتشر فلا يكون حجة .

على أن مذهب الصحابي اذا أنتشر انما كان حجة لدليل الاجماع السكوتي لا لكونه مذهب صحابي، أما اذا لم ينتشر فلا يتحقق فيه الاجماع، لذا لا يكون حجة .

ورد الوجه الثانى من المعقول بأنه لا يكون حجة على غيره من المجتهدين بعده لجواز أن يكون دون غيره فى الاجتهاد وان تميز بماذكر من الصحبة وتوابعها، لهذا قال عليه الصلاة والسلام: رب حامل فقه الى من هو أفقه منه، ثم هو منتقض بمذهب التابعي فانه ليس بحجة على من بعده من تابعي التابعين .

حجة الذين قالوا ان مذهب الصحابى حجة ان خالف القياس والا فلا أن الصحابى اذا قال قولا خالف فيه القياس فلا محمل له الاسماع خبر فيه ، اذ ليس وراء القياس الا النقل ، وبذلك يكون حجة .

رد هذه الحجة: ردت هذه الحجة بأنها منقوضة بمذهب التابعي فانه اذا قال قولا خالف فيه القياس يحمل على أنه استند في ذلك الى النقل والسماع، مع أن مذهب التابعي ليس بحجة على غيره اتفاقا .

على أن هذا الدليل يتضمن الا قرار بأن مذهب الصحابى ليس بحجة وانما الحجة فى النخبر الذى استند اليه، ونفس هذا الخبر انما هو مجرد توهم لأن الصحابة رضى الله عنهم

انما قبلوا خبر الواحد وعملوا به أذا وقع التصريح بروايته دون الموهوم المقدر الذي لا يعرف لمغظه ومورده، ولما كان قول الصحابي ليس بنص صريح في سماع الخبر فربما يكون قد قال ما قاله عن دليل ضعيف طنعه دليلا وأخطا فيه، والخطأ جائز عليه، وربما يكون قد تمسك في ذلك بدليل موهوم وظاهر غير مراد، بيد أنه لو قاله عن نص لصرح به، فيكون وجوب اتباعهمن غير أن يصرح بنقل خبر لاوجه له.

حجة من قالوا ان مذهب الصحابى حجة فى قول الشيخين ما ثبت عن الرسول من أنه قال: اقتدوا باللذين من بعدى: أبى بكر وعمر، فهذا أمر بالاقتداء بالشيخين وهو يدل علسى الوجوب، فيكون قول كل منهما حجة واجبة الاتباع.

رد هذه الحجة: ردت هذه الحجة بأنها تقتضى تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضى الله عنهم بما يقتضى خلاف مذهبي أبي بكر وعمر، مع أن الواقع الشابت ليس كذلك، اذ كانوا يضرحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم ، فقد اتفق الصحابة على مخالفة الصحابة، فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه، فيكون المراد بالحديث الاقتداء بالشيخين في العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا وملازمة سيسرة الرسول عليه الصلاة والسلام في المسكنة والشفقة على الرعية، أو منع من بعدهما عن نقض أحكامهما، على أن الأمر بالاقتداء يدخل فيه الاقتداء بهما في الاجتهاد كما اجتهدوا، وهو عام للصحابة والتابعين .

وأيضاً فمما يستبعد معه ارادة الاقتداء بهما في الاجتهاد أنهما لو اختلفا ـ وذلك جائز ـ فايهما يجب اتباعه؟ لهذا بطل الاستدلال بهذا الحديث على وجوب اتباع الشيخين في المذهب الشريعي على التابعين .

حجة من قالوا أن الخلفاء الأربعة أذا اتفقوا على قول يكون ما اتفقوا عليه حجة وأجبة الاتباع ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى تمسكوا بها وعفوا عليها بالنواجذ. وظاهر قوله عليكم أنه للايجاب، وهو عام فيشمل التابعين.

ود هذه الحجة: كل ما قيل فى حديث الشيخين من المعارضات يجرى مثله فى هذا الحديث أيضا، وعليه فلا يصبح الاحتجاج به على أن مذهب الخلفاء الأربعة وما اتفقوا عليه يكون حجة على التابعين .

المعتمد من هذا الخلاف: الذي يجب اعتماده من هذا الخلاف هو المذهب الأول المدي عليه الجمهور من أن مذهب الصحابي ليس بحجة على التابعين كما أنه ليس بحجة على الصحابة اذ هو ليس بدليل قائم بنفسه، فليس بحجة واجبة الاتباع مطلقا، لما تقدم شرحه من الأدلمة والحجج، لذا قال الامام الغزالي في مذهب الصحابي: انه من الأدلة الموهومة واعتبره صاحب المنهاج من الأدلة المردودة، أما الآمدي فقد قال فيه: أنه ليس بحجة مطلقا.

وزيادة على ذلك فقد تقدم في الاجماع ما لايدع مجالا للتردد في أن مذهب الصحابي لا يقوم حجة ولادليلا من أدلة التشريع .

فقد تقدم هناك أن التحقيق الذي يجب اعتماده والذي عليه الجمهور أن اتفاق أهل المدينة وحدهم لايعتبر اجماعا واتفاق أهل الحرمين: مكة والمدينة أو أهل المصرين: البصرة والكوفة لايعتبر اجماعا، واتفاق أهل البيت النبوى لايعتبر اجماعا، واتفاق الخلفاء الأربعة لايعتبر اجماعا، وكذا اتفاق الشيخين لايعتبر اجماعا، لأن الاجماع لايختص ببلد محصور ولا بأشخاص معينين كما تقدم، وإذا كانت تلك الاتفاقات لاتعتبر اجماعا فلا تكون صحة مطلقاً.

اذا تقرر هذا في جانب أهل المدينة وهم جماعة من الصحابة وفي جانب أهل الحرمين كذلك وفي جانب أهل الحرمين كذلك وفي جانب أهل المصرين وفي العترة النبوية وفي الخلفاء الأربعة وفي جانب السيخين وهم جماعات قد يتفقون على رأى مع أن رأيهم لايحتج به على غيرهم لاعلى الصحابة ولا على التابعين، اذا كان الأمر كذلك فكيف يتوهم بعد ذلك أن يكون مذهب الصحابي الواحد حجة على غيره، سواء كان صحابيا أو تابعيا، أن هذا من أبعد البعيد .

وعلى هذا يتنزل ما قرره الشوكاني في ارشاد الفحول حيث قال: والحق أن قسول الصحابي ليس بحجة، فإن الله سبحانه لم يبعث الى هذه الأمة الا نبيا محمدا صلى الله عليسه وسلم، وليس لنا الا رسول واحد وكتاب واجد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه، ولا قرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك، فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنة، فمن قال: أنها تقوم الحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع اليهما فقد قال في دين الله بما لايشت وأثبت في هذه الشيريعة الاسلامية شرعا لم يأمن به الله، وهذا أمر عظيم وتقول بالغ، فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب العمل بها وتصير شرعا ثابتا متقررا تعم به البلوي ممنا لايدان الله عز وجل به، ولا يحل لمسلم الركون اليه ولا العمل عليه، فإن هذا المقام لم يكن الا لرسنل الله الذين أرسلهم بالشرائع الى عباده لالغيرهم، وإن بلغ في العلم والدين وعظم المنزلة أي مبلغ، ولا تلازم بين هذا فبين جعل كل واحد منهم بمتزلة رسول الله على الله عليه وسلم، وعظم الشان، ولا تلازم بين هذا فبين جعل كل واحد منهم بمتزلة رسول الله على الله عليه وسلم،

وهكذا استرسل الشوكاني الى أن قال: فاعرف هذا واحرص عليه، فان الله لم يجعل اليك والى سائر هذه الأمة رسولا الا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يأمرك باتباع غيره ولاشرع لك على لسان سواه من أمنه حرفا واحدا ولاجعل شيئا من الحجة عليك في قول غيره كائنا من كان.

الصورة الثانية، في جواز اتباع مندهب الصحابي وتقليده.

قد تقرر أن مذهب الصحابى ليس بحجة واجبة الاتباع، ولكن يبقى النظر فى جواز اتباع مذهب الصحابى وتقليده اختيارا لاوجوبا، ولابد من التفصيل فى ذلك بين العامى والمجتهد. أما العامى فيجوز له تقليد الصحابى فى مذهبه كما يجوز له تقليد التابعى أيضا، وذلك

محل اتفاق بين الأصوليين، فللعامى أن يقلد من شاء من المجتهدين صحابيا كان أو غيره .

وأما المعالم المجتهد من التابعين ومن بعدهم فقد جرى الخلاف بين الأصوليين في جواز تقليده للصحابي المجتهد وعدم جوازه، وهذا الخلاف بينهم مبنى على الخلاف في جواز تقليد العالم لعالم وعدم جوازه.

بناء على جواز تقليد العالم للعالم فان التابعي المجتهد يجوز له تقليد الصحابيي

وبناء على تحريم تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الامام الشافعى رضى الله عنه فى جواز تقليد العالم من التابعين للعالم من الصحابة فجوزه فى القديم حيث قال: يجوز تقليد الصحابى اذا قال قولا وانتشر قوله من غير انكار، وفى موضع آخر قال: يقلده وان لم ينتشر مذهبه.

ولكنه في الجديد رجع عن مذهبه الأول حيث قال: أن العالم لايقلد صحابيا ;كما لا يقلد عالما آخر .

والصحيح المختار امتناع تقليد العالم لغيره صحابيا كان أو غيره، أذ جميع الأدلة التي تدل على تحريم تقليد العالم للعالم لاتفرق بين صحابي وغيره كما تقرر ذلك في كتاب الاحتهاد.

وكل ما ورد من ثناء الله تعالى وثناء وسوله صلى الله عليه وسلم على الصحابة ، كتوله تفالى: (لقد رضى الله عن المومنين) وكقول الرسول: خير الناس قرنى، وقوله: أصحابى كالنجوم، الى غير ذلك، كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد في دينهم وعلمهم ومقامهم عند الله تعالى ولا يقتضى تقليدهم لا وجوبا ولا جوازا.

الدليل الرابع من الأدلة المختلف فيها - الشرائع السابقة على بعثة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم: ويعبر الكثير من الأصوليين عن هذا الدليل بقولهم: شرع من قبلنا. ويريدون بذلك شرائع الأنبياء والرسل السابقين، ويبحثون فيها من حيث الاستدلال بها على اثبات الأحكام في حقه صلى الله عليه وسلم وفي حق أمته الاسلامية أولا يقوم منها دليل على ذلك .

والشرائع السابقة ينظر فيها من جهتين وباعتبارين، فينظر فيها من جهة علاقتها بالرسول قبل الوحى اليه وارساله، وينظر فيها من حيث علاقتها بالرسول أيضا وبأمته بعد بعثه وارساله الى الثقليس، فهما مسألتان مختلفتان .

المسألة الاولى في تعبده صلى الله عليه وسلم قبل بعثته وارساله: لقد اختلف العلماء في ذلك اختلافا كبيرا، وتضاربت أقوالهم وآراؤهم تضاربا لاحد له في كونه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا ومكلفا باتباع شرائع الأنبياء والرسل السابقين أو لم يكن متعبدا بها، فذهبت طائفة كبيرة الى أنه كان متعبدا بشرع من قبله من الرسل، وذهبت طائفة أخرى الى أنه لم يكن متعبدا بشرع، وذهبت طائفة أخرى الى القول بالوقف.

المذهب الأول للمجيزين، قالوا: انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بشريعة من الشرائع السابقة، واستدلوا لذلك بما ياتى :

أولا - ان الرسولين: موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام كانا يدعوان الى دينهما كل الكلفين من عباد الله تعالى، ومحمد صلى الله عليه وسلم داخل في ذلك العموم .

ثانيا ــانه صلى الله عليه وسلم كان قبل البعثة يصلى ويحج ويعتمر ويطـــوف بالبيت ويعظمه ويذكى ويأكل اللحم ويركب البهائم ويستخرها ويتجنب الميتة، كما صح أنه كان يتحنث بغار حراء، وذلك كله مما لايرشد اليه العقل ولا يتحسن بغير الشرع.

ثم ان أصحاب هذا المدهب قد اختلفوا على أقوال كثيرة، منها:

I \_ أنه كان متعبدا بشريعة آدم، لأنها أولى الشرائع .

2 - أنه كان متعبدا بشريعة نوح، لقول عالى: (شرعلكممنالدينماوصى به نوحا)
 3 - أنه كان متعبدا بشريعة ابرهيم، ، لقوله تعالى: (إن أولى الناس بابرهيم للذين

اتبعوه، وهذا النبيم، وقوله: (أن اتبع ملة ابر هيم حنفيا) .

4 - أنه كان متعبدا بشريعة موسى، لقوله تعالى: (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) ومحمد صلى الله عليه وسلم أحد الأنبياء.

5 ـ أنه كان متعبدا بشريعة عيسى، لأنه أقرب الأنبياء ولأن شريعته ناسخة لما قيلها من الشرائع.

6 \_ أنه كان متعبدا بشريعة كل من تقدمه من الأنبياء الا ما نسخ منها واندرس . 7 \_ أنه كان متعبدا بشرع الا أنه لم يطلع عليه أحد من الأمة .

الى غير ذلك من الأقوال المتفرعة على القول بتعبده صلى الله عليه وسلم قبل بعثته بشرائع من سبقه من الرسل عليهم الصلاة والسلام .

المذهب الثانى للمانعين، الذين قالوا انه صلى الله عليه وسلم لم يكن قبل بعثته متعبدا بشريعة من الشرائع قد استدلوا لذلك بما ياتى:

I من الله عليه وسلم لو كان متعبدا بشريعة من الشرائع لافتض به أهل تلك الشرائع ولنسبوه اليهم والى شرعهم .

2 ــ انه لو كان متعبدا بشريعة من الشرائع لاشتهر تلبسه بها ومخالطة أهلهــا حسبما تقضى به العادة لتوفر الدواعى على نقله ولذكره صلى الله عليه وسلم اذ لايظن بسه الكتمان مع أنه لم يشتهر شيء من ذلك ولا نقل عنه .

المذهب الثالث للواقفين، الذين قالو ا بالوقف عن القول بالتعبد والمنح منه قد استدلوا لذلك بأنه لاسبيل إلى اثبات شيء من ذلك بطريق العقل، اذ العقل لايمكن له الوصول الى ادراك تعبده ولا الى عدمه، كما أنه لم يثبت شيء من ذلك لابنص ولا اجماع.

والمعتمد من هذا الخلاف هو القول بالوقف، وجميع الحجج التي استدل بها المثبتون والنافون لاتقوم دليلا قاطعا تطمئن اليه النفس لتعارضها وتضاربها .

والى القول بالوقف ذهب امام الحرمين وابن القشيرى والكيا والغزالى والآمدى والشريف المرتضى واختاره النووى .

لذا قال الغزالى: ويشبه أن يكون اختفاء حاله قبل البعثة معجزة خارقة للعادة، وذلك من عجائب أموره صلى الله عليه وسلم .

على أن مسألة تعبده صلى الله عليه و سام وان ذكرت في علم الأصول الا أنها لاتنبني عليها ثمرة عملية في أصول التشريع، لأنها ترجع الى التواريخ المنقولة والى سيرته صلى الله عليه وسلم، ولاتعلق لها بهذه الأمة من حيث التشريع أصلا.

المسألة الثانية، في علاقة الشرائع السابقة بمحمد صلى الله عليه وسلم وبأمته بعد بعثته وارساله: وهذه هي المسألة التي يتعرض لها الأصوليون ويبحثون فيها من حيث اعتبار الشرائع السابقة أصلا من أصول التشريع الاسلامي ودليلا منأدلة الأحكام زائدا على الأدلة السابقة أو عدم اعتبارها كذلك، وقد اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال:

وقبل استعراض الأقوال التي وردت في المسالة والتعرض لحجج كل منها لابد من تفصيل القول لتحرير محل الخلاف، حتى يعلم مناط الأخذ والرد .

ان منزلة الشرائع السابقة من حيث اعتبارها من أدلة الأحكام أو عدم اعتبارها بالنسبة الى الشريعة الاسلامية يمكن حصرها في الصور الآتية:

I ... أحكام تقررت فى الشرائع السابقة وذكرت فى القرآن أو السنة النبوية مع اقرارها والأمر بها. ففى هذه الحالة لاخلاف فى أن الشرائع السابقة ليست دليلا على التشريع فى الشريعة الإسلامية لأن الدليل هو الكتاب أو السنة، ولا داعى الى اعتبار الشرائع السابقة دليلا على الحكم حينئذ، مثلا الصيام، ذكر القرآن أنه كان واجبا على الأمم السابقة فأقره وأمر به، قال تعالى: (يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وجساء فى السنة النبوية أن الضحية كانت سنة الخليل ابرهيم عليه الصلاة والسلام، وأمر الرسول بها فقد قال صلى الله عليه وسلم: ضحوا فانها سنة أبيكم ابرهيم .

ع أحكام تقررت فى الشرائع السابقة ثم جاء القرآن والسنة النبوية بحكايتها ونسخها، أو قام الدليل على أنها كانت مخصوصة بالأقوام الذين شرعت لهم، ففى هذه الحالة

لاتكون الشرائع السابقة دليلا على الأحكام فى شريعة الاسلام فيمتنع تعبد الأمة الاسلامية بها الجماعا، فقد جاء فى القرآن: (وعلى الذين ها دوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنسم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهسم ببغيهم وانا لصادقون) وجاء فى السنة النبوية: وأحلت لى الغنائم ولم تحل لاحد قبلى .

3 – أحكام كانت مقررة فى الشرائع السابقة الا أنها لم يردلها ذكر فى الكتياب انعزيز ولا السنة النبوية، فتلك الشرائع وتلك الأحكام لاتعتبر دليلا فى التشريح الاسلامي بأتفاق العلماء لأن العلم بها يتوقف على نقلها تواترا الى الأمة الاسلامية، واليهود والنصارى لايمكن الوثوق بهم فيما ينقلونه لأنهم جبلوا على الكذب والتحريف والتزييف فلا يوثق بقولهم، واذا تعذر التواتر فى الكتب السابقة مع عدم خلوها من التحريف قمن المقطوع به أنها لايقوم منها دليل على التشريع فى الشريعة الاسلامية وهذا محل اجماع .

4 - أحكام مقررة فى الشرائع السابقة وورد ذكرها فى القرآن الكريم من غير تعرض لابقائها واقرارها ولا لنسخها ورفعها، مثل قوله تعالى: (ونبئهم أن الناء قسمة بينهم كل شرب محتضر) وقوله : (ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم) فالآية الآولى ذكرت قسمة الماء من غير تعرض للمنع ولا للجواز، والثانية ذكرت الجعالة ولم تتعرض للمنع ولا للجواز، والثانية ذكرت الجعالة ولم تتعرض لمنعها ولا لاباحتها.

وهذه الصورة الرابعة هي التي جرى فيها الخلاف بين الأصوليين، فبعضهم اعتبر ما حكى في القرآن أو السنة النبوية من الشرائع السابقة من غير تعرض لابطالها ولا لاقرارها لاغيا لايعتد به في التشريع الاسلامي ولا يعد من أدلة أحكامها. وبعضهم اعتبره شريعة مستمرة يعتد بها في الاسلام ما لم يرد في الشرع الاسلامي دليل يقضى بنسخه استصحابا للتعبد به قبل الاسلام، وبعضهم قال بالوقف عن القول بالتعبد وعدمه في الاسلام، وتفصيل هذه الأقوال مح ذكر حججها ما ياتي:

المذهب الأول، يمنع أصحابه التعبد في الاسلام بالشرائع السابقة، وجرى عليه جاعة من العلماء والفقهاء، منهم أبو اسحاق الشسرازي والغزالي وابن السمعاني والخوارزمي والرازي وهومذهب الأشاعرة والمعتزلة واختاره الآمدي. وهذا المذهب جار على أصل الشافعية وهو أن شرع من قبلنا ليس شرعها لنا وان ورد في شرعنا. واستدلوا لذلك بالأدلة الآتية:

ت - قال الله تعانى: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) دلت الآية على أن الله تعالى جعل لكل نبى شريعة ومنهاجا واضعا فى الدين.

2 - ان الله تعالى قد بعث لكل قوم نبيا منهم دون غيرهم، فيكون مخصوصا بالمكان المعين وبالقوم المعينيا، والى تعالى فسى شأن شعيب: (والى مدين أخاهم شعيبا) وفي شان صالح: (والى ثمود أخاهم صالح)

3 - انه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال له: بم تحكم؟ قال: بالكتاب والسنة والاجتهاد. ولم يذكر التوراة والإنجيل ولا شرع من قبلنا. فزكاه صلى الله عليه وسلم وصوبه، ولو كانت شرائع من قبلنا شرعا لنا لما جاز له العدول عنها الى الاجتهاد الا بعد العجز عنها.

4 ... انه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا بالشرائع السابقة للزمه مراجعتها والبحث عنها ولما انتظر الوحى في كثير من القضايا والحوادث، مع أنه لم يراجع شيئاً منها الا في رجم اليهودي لا للحاجة اليها، ولكن ليعرفهم أن ذلك ليس مخالفا لدينهم لما أنكروه.

الاسلام لوجب عسلي الكفاية تعلمهما ونقلهما وحفظها كالقرآن والأخبار ولوجب على الصحابة مراجعتها لمعرفة الأحكام كما وجب عليهم المناشدة في نقل الأحبار ولرجعوا اليها في الحوادث التي اختلفوا فيها كمسألة العول وميراث الجدة وبيع أم الولد وحد الشرب وديـة الجنين، وغير ذلك من الوقائع التي لا تخلو الأديان والكتب السماوية عن ذكر أحكامها ، مع أنه لم بنقل عنهم شيء من ذلك .

6 ـ اجماع الأمة الاسلامية على أن شريعة الرسول عليه الصلاة والسلام ناسخة لما تقدمها من الشرائع، ولو كان الرسول عليه الصلاة والسلام متعبدا بالشرائع السابقة لكان مخبرا لا مشرعا ولكان صاحب نقل لا صاحب شرع.

المدهب الثاني، يرى أصحابه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان بعا بعثته متعسدا بالشيرائع السابقة لكن بطريق الوحى اليه وجرى عليه جماعة من العلماء منهم أصحاب أبي حنيفة وأحمد ابن حنبل في احدى الروايتين عنه وبعض أصحاب الامام الشافعي، وهذا المذهب جار على أصل المالكية وهو أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد في شريعتنا ما يخالف، واستدلوا لذلك بالكتاب والسنة . 

### أما الكتاب فآيات منها:

I \_ قوله تعالى في حق الأنبياء: (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) أمسوه تعالى بالاقتداء بهداهم وشرعهم ، فوجب عليه اتباعه .

2 \_ قوله تعالى: (ثم أوحينا اليك أو اتبع ملة ابرهيم حنيفا) أمره الله تعالى باتباع ملة ابرهيم وهسى من الشرائع السابقة، فوجب عليه اتباعها لأن الأمر للوجوب.

3 ــ قوله تعالى: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً) صرحت الآيــة بــأن الله شنرع للرسنول الشريعة التي وصيبها نوحا، وذلك يدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح.

4 - قوله تعالى: (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) والنبيي محمد صلى الله عليه وسلممن جملة النبيين، فوجب عليه الحكم بها .

5 - قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامها: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك الكافرون) وفي أخرى: (ومن لم يحكم بما أنز ل الله فأولئك هم الظالمون) وفي آية أخسري (ومن لم يحكم بما أنسزل الله فأولئك هم الفاسقون)

وأما السنة فما روى أنه صلى الله عليه وسلم رجع الى التوراة في رجم اليهودي، وأيضا فقد روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه لما طلب منه القصاص في سن كسرت قال: كتاب الله يقضى بالقصاص وليس في الكتاب ما يقضى بالقصاص في السن سوى التوراة، وهو قوله تعالى: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص) وروى عنه أيضا أنه قال: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها أذا ذكرها. وتلا قولَه تعالى: (وأقم الصلاة لذكري) وهو خطاب مع موسى عليه الصلاة والسلام.

المذهب الثالث، قال أصحابه بالوقف حكاه ابن القشيري وابن برهان، وقال الآمدي: ومن الأصوليين من قال بالوقف وهو بعيد . 10 De 10

### المفتمد من هذا الخلاف:

أما منبهب الوقف فالذي يظهر أنه ضعيف جدا الى درجة أن الباحثين لم يعيروا له أي اهتمام، اذ لم يتعرضوا لذكره ولا لأصحابه ولا لحججهم وان أمكن أن يقال: ان دليلهم علــــى الوقف تعارض الأدلة مع عدم امكان الترجيع بينها، ومن شأن الناظر أن يتوقف ما دام لم يقم لديه دليل يمكن الاطمئنان اليه في ترجيح احدى الجهتين المتعارضتين على الأخرى .

واذا كانت درجة القول بالوقف أضعف وأدنى من القولين السابقين فأن الموأزنة يتعين حصرها بين المذهبين الأولين: مذهب المانعين من التعبد بعد البعثة ومذهب المجيزين، فذهب بعضهم الى ترجيح مذهب المانعين، وذهب آخرون الى ترجيح مذهب المجيزين.

والذى يظهر أن المعتمد هو مذهب المنع بعد البعثة، وهو الذى اختاره الغزالى حيث اعتبر شرع من قبلنا من الأدلة الموهومة، وعليه مشى الآمدى حيث قال: المختار أنه ليس بحجة مطلقا، كما مشى عليه ابن السبكى حيث قال: المختار المنع من تعبده صلى الله عليه وسلم بشرع من تقدمه من الأنبياء والرسل: وذلك للأدلة المتقدمة .

أما ما احتب به المجيزون فقد رد بما يا تسى :

رد الاحتجاج بالآيات التي أوردوها بانها لايقوم منهادليل فيما يرجع الى الفروع، لأنهأ انها تدل على أمر لاتختلف فيه الأديان السهاوية، فالاقتداء المأمور به في تلك الآيات ممسا تتحد فيه سائر الشرائع كالايمان بوجود الله تعالى واتصافه بصفات الكمال وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، الى غير ذلك، وكذا الكليات الخمس من حفظ الدين والعقل والنفسس والمال، فالاقتداء في ذلك لا يعد من التعبد بالشرائع السابقة لأن كل شريعة لا تخلو عن هذه الأصول، فهي مما يشترك فيه سائر الأنبياء والمرسلين اذ الهدى والدين والملة والنور الواردة في تلك الآيات كلها تتفق في معنى واحد وهو أصول الدين والكليات الخمس.

ورد الاحتجاج بالأحاديث النبوية بما ياتي :

ففيما يرجع الى مراجعة التوراة في رجم اليهودي رد بأن اليهود كانوا ينكرون وجود الرجم في التوراة، فراجعها النبي على الله عليه وسلم تكذيبا لهم.

وفيما يرجع الى القصاص فى السن التى كسرت رد الاحتجاج به بأن القرآن قد جاء فيه هذا الحكم لقوله تعالى: (فمن اعتدى عليكم فا عتدوا عليه بمثل ما اعتبدى عليكم) فدخــــل السن تحت هذا العموم.

وفيما يرجم الى حديث: من نام عن صلاة أو نسيها رد الاحتجاج به بأن المخطاب مع موسى لم يدل على ايجاب الصلاة عند النوم والنسيان، وانما وجب بما أوحى به اليه ونبه على أن أمته مأمورة بذلك كما أمر موسى.

ومما يؤيد مذهب منع التعبد بعد البعثة قوله صلى الله عليه وسلم: بعثت الى الأحمر والأسود وكل نبى بعث الى قومه، والنبى صلى الله عليه وسلم لم يكن من أقوام الأنبياء السابقين فلا يكون متعبدا بشرعهم، وأيضا فقد روى أنه عليه الصلاة والسلام رآى مع عمر بن الخطاب قطعة من التوراة ينظر فيها فغضب وقال: ألم آت بها بيضاء نقية، لو أدركنى أخى موسى لما وسعه الا اتباعه، وهذا يقتضى أن لما وسعه الا اتباعه، وهذا يقتضى أن موسى لو كان حيا لما وسعه الا اتباعه، وهذا يقتضى أن موسى لو كان حيا لما نبيه أولى أن لا يتبعه بعد وفاته.

## التشريع من قبل الدولية:

القوانين الشرعية الهية صرفة لادخل فيها للوضع البشرى من قريب ولا بعيد، لأن مشرعها هو الله تعالى فى كتابه الحكيم وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، ثم منها ما علم من صريح النصوص ومنها ما أخذ من مواردها العديدة بطريق الاجتهاد تحقيقا لمقاصد الشريعة، وكل تشريع جاء طبقا لموارد الشريعة الغراء وجاريا على مبادئها ومقتضيا لمقاصدها مقبول

قطعا، وكل تشريع فل عن مواددها وكان خارجا عن نطاق مبادئها ومقاصدها مرفوض قطعا، وعلى هذا المبدأ صح تقسيم تشتريع الدولة الى صحيح مقبول وهو ما كان مستمدا من مصادر انشريعة الاسلامية ومقتضيا لمقاصدها والى باظل مرفوض وهو ما كان بخلاف ذلك، فهما قسمان: مقبول ومردود. ويسلط القول في كل من القسمين ما ياتي:

أولا - التشريع الصادر عن الدولة الإسلامية: فقد أثبت تاريخ الحكومات الاسلامية في مختلف العصور أن بعض الخلفاء والسلاطين لم يترددوا في سن القوانين بطريق الاجتهاد بعد استثمارة الأمناء من ذوى الرأى والاجتهاد كلمادعت الضرورة والمصلحة العامة الى ذلك تحقيقا لمقاصد الشريعة من تشريع الأحكام، وكل تشريع بني على هذا الأساس بجسب أن يكون مندرجا في أصول التشريع كتابا أو سنة أو اجماعا أو قياسا أو غيرها وان يكون راجعا اليها بوجه من الوجوه، فلا يصح أن يعتبر أصلا قائما بنفسه، لهذا كان هذا التشريع جائزا اجماعا ويجب اتباعه، ودليله الكتاب والسنة والاجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: (يأيها الذين آمنوا أطبعوا الله وأطبعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وكل الخلفاء الراشدين والأمراء والسلاطين من أولى الأمر لما بيدهم من مقاليه شبئون الرعية ومصالحهم، فتجب طاعتهم فيما يسنونه من التشريعات.

وقما السنة فقد ورد في هذا المعنى احاديث ، منها: قوله صلى الله عليه وسلسم: اسمعوا وأطيعوا وأن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة، وقوله: من رأى من أميره شيئا فكرهه فليصنير، فانه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت الا مات ميتة جاهلية . وقوله: السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة وقوله: انما الطاعة في المعروف، الى غير ذلك من الأحاديث .

وأما الاجماع فان الخلفاء الراشدين ومن بعدهم من الأيمة قد اجتهدوا في عدة مسائل متجددة عرضت عليهم فحكموا فيها بأحكام اجتهادية فتلقاها أهل الرأى والحل والعقد من الأمة بالقبول، وبذلك صارت مجمعا عليها، وكل حكم مجمع عليه يعتبر حجة في السرع الاسلامي، لأن أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أو تتفق على الضلالة بشهادته واخباره صلى الله عليه وسلم .

أساس هذا التشريع: ان السياسة الشرعية في جميع نواحيها هي التي يتركز عليها محور التشريع من قبل الخليفة أو الإمام أو السلطان لأنهم مطوقون بالمحافظة على جلسب المصالح للأمة ودفع المفاسد عنها، وقد تدعوهم ضروريات الحياة الاجتماعية المتجددة الى سن أحكام وقوانين لما قد يحدث في عصرهم من قضايا لا عهد لهم بها منذى قبل اعتمادا على اجتهادهم أو استشارة ذوى الأهلية والكفاءة من الأيمة والفقهاء، ويرجع هذا التشريع الى عدة أسباب:

I \_ ما يراد به ضبط الأمور الادارية وغيرها مما لم يرد فيه نص شرعى من القضايا المجديدة التي حدثت في المجتمع كترتيب الدواوين وفرض الضائب وجباية الخراج وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج واحصاء الجنو د وتقدير أرزاقهم وتنظيم السجون والشرطة وغيرها من القوانين التي دعت اليها الحاجة ولم تكن معروفة سابقا، وأول من وضع الدواوين في الدول الاسلامية، سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

قى الدون الرسادي المنافق الزجر والمحافظة على الحقوق وردع الظلمة والمجرمين وتنظيم أحوال الناس في معاملاتهم، وغير ذلك من المصالح العامة الداخلة في نطاق السياسة الشرعية الى ما تستتبعه من وظائف الحسبة التي يرجع الأمر فيها الى الخلفاء والأيمة والملوك، لحفظ الحقوق واقرار الأمن وتطبيق النظام بما يحقق ذلك من العقاب والتعزير والتأديب للمجرمين مستعملين في ذلك ما يناسب أعمالهم من السجن والضرب والنفى وحتى القتل ان اقتضى الحالذلك.

3 ـ ما يدعو الى تغيير الأحكام الثابتة بالنصوص عندما تقتضيه السياسة الشرعية وتدعو اليه الضورة لتحقيق المصلحة، ومن هذا ما تقدم عن سيدنا عمر بن الخطاب من أنه الغي الحد عن السارق عام المجاعة، والغي حصة المؤلفة قلوبهم في الصدقات، وألغى عقوبة التغريب في الزني لأن بعض من حكم عليهم بالتغريب التحق بالروم وتنصر، الى غير ذلك.

لهذه الأسباب وغيرها كان ولاة الأمور يشرعون الأحكام الا أنهم لايفعلون ذلك الا بعد النظر والاجتهاد وبعد استشارة ذوى الرأى من المجتهدين، فكان الخلفاء والأمراء والسلاطين الايستقلون برأيهم فى التشريع بل كانوا يتقيد ون بأحكام الشرع ويستشيرون ذوى الأهلية والكفاءة من العلماء والفقهاء فى المسائل التى لانص فيها، لأن التزام تكاليف الشريعة الاسلامية والتقيد بأحكامها فى اقامة العدالة شرط واجب فى طاعة أولى الأمر فى الشرع الاسلامى والافلاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق .

الأسلامي شرعت الشورى فيما يتجدد من الأمور، لذا أمر الله تعالى رسوله الكريم بالشورى حيث قال: (وشاورهم في الأمر) وقال تعالى في معرض المدح للمؤمنين: (والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأهرهم في الأمر) وقال تعالى في معرض المدح للمؤمنين: (والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأهرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون) وقد روى أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه في بعض القظايا، وأن الأيمة بعده كانوا يستشيرون أهل العلم والكفاءة فيما يتجدد لهم مما لم يرد فيه نص من كتابولا سنةلياخذوا فيها بما هو أوفق للمادىء الشرعية وأسهل على الأمة، فقد روى أن سيدنا عمر بن الخطاب كان أشهر من تمشى علمي الشاورة في إحكامه والأمر بها، فكان اذا نزلت به نازلة من غير أن يكون لذيه فيها نص من كتاب ولاسنة جمع لها أصحاب رسول الله عليه وسلم ثم جعلها شورى بينهم، وروى عن القاضي شريح أنه قال لى عمر بن الخطاب: أقض بما استبان لك من كتاب الله، فان لم تعلم كل أقضية رسول الله عليه الصلاة والسلام فاقض بما استبان لك من أيمة المهتدين ، فان لم تعلم كل أقضة رسول الله عليه الصلاة فاجهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح .

ثانيا - التشريع المباشر الذي يضعه بعض الناس اعتمادا على أفهامهم وادراكه من غير أن تراعي فيه أصول التشريع الاسلامي و مناهجه ولامصالحه ومقاصده، فهو تشريع فال وباطل لأنه خارج عن نطاق الشريعة الاسلامية، ويدخل في ذلك جميع القوانين الغربية وكل ما جرى مجراها من القوانين الوضعية وان ادعى أصحابها الاسلام، فلا يجوز الافتاء بها ولا الحكم بمقتضاها لأنه حكم بغير ما أنزل الله، والحكم بغير ما أنزل الله كفر وظلم وفسوق لقوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) ، وقوله : (ومن لم يحكم بما أنرل الله فأولئك هم الفاسقون) ولا الله فأولئك هم الفاسقون) وقوله: (ان الحكم الالله فأولئك هم الفاسقون) ،

وكذا يحرم على الرعية اطاعة أصحابها فيما وضعوه من القوانين، ويحرم أيضا التحاكم اليهم لأنه تحاكم اليغير ما جاء به الرسول، على أن الأمراء وأولى الأمر انما يطاعون ما داموا على سنة الرسول وشويعته، فمن أمر منهم بطاعة آلر سول فيما جاء به من التكليف والتشريع وجبت طاعته، ومن زاغ عن سنته وضل عن شريعته وأمر بخلاف ما جاء به فلا سمح ولا طاعة، لما صح من أنه صلى الله عليه وسلم قال: لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق. وقال: انما الطاعة في المعروف، وقال في ولاة الأمور: من أمركم منهم بمعصية فلا سمح ولا طاعة. وقال الله تعالى: لا اتبعوا من دونه أولياء).

### علاقة الشيريعة الاسلامية بالتشيريع الروماني:

ان موضوع علاقة الشريعة الاسلامية بالقانون الروماني ودعوى أخد الأولى من الثاني موضوع دقيق وخطير، لذا جرى فيه خلاف كبير بين فلاسفة التشريع الذين تصدوا الى تحقيق هذا المسكل والتعمق في أبجائه، فاتقسموا الى ثلاثة فروق:

- ت حديث فريق منهم الى أن الشرع الاسلامى مأخوذ من القانون الرومانى .
  - 2 \_ وذهب فريق ثان الى انكار ذلك مطلقا .
    - ع ـ وذهب فريق بالك الى رأى متوسط .

أما الفريق الأول فجله من المستشرقين الغربيين أمثال: جوله تسيهر في كتاب معاضرات في الاسلام أو العقيدة والشريعة في الاسلام وفون كريمر، في كتاب تاريخ الثقافة الشرقية أيام الخلفاء، وأيموس في كتاب القانون المدنى الروماني، وغيرهم ممن زعموا أن الشرع الاسلامي مأخوذ من القانون الروماني.

وأما الفريق الثانى فجميع علماء الاسلام من السلف والأغلبية الغالبة من المتاخرين ، منهم الأستاذ قائر الخورى في كتابه الحقوق الرومانية، والأستاذ عارف الكندى في رسالته «القضاء في الاسلام» وفضيلة الشيخ محمد سليمان في رسالته «بأي شرع نحكم» وغيرهم مسئ أنكروا انكارا باتا أخذ الشريعة الاسلامية من القانون الروماني .

وأما الفريق الثالث المتوسط أو المعتدل فمنهم: محمد حافظ صبري في كتابه «المقارنات والمقابلات» والدكتور شفيق شحاتة في كتابه «النظرية العامة للالتزام في الشرع الاسلامي، وغيرهما ممن اعترفوا بأخذ بعض الأحكام الشرعية من القانون الروماني.

### الحكم في شأن هذه الفرق:

أما الفريق الأول – وكلهم من الغرباء عن الاسلام – فانهم لم يدرسوا الفقه الاسلامية درسا مدققا ولم يتعمقوا في التعرف على اسسه ومقاصده ، بل اقتنعوا منه بدراسات سطحية ظاهرية لا تدفيق فيها ولا تعمق بحيث لا تعتبر كافية من الناحية العلمية، ولعدم فهمهم أو لسوء تفهمهم لروح التشريع الاسلامي ومبادئه السامية قال أيموس في صراحة وجزم: ان الشرع المحمدي ليس الا القانون الروماني للأمبراطورية الشرقية معدلا وفق الأحوال السياسية في الممتلكات العربية، فهذا النظر الجرى والمحكم القاسي ان دل على شيء فانما يدل على منتهي الجهل بأصول التشريع الاسلامي وبمقاصده السامية الى ما ينطوى عليه من الاستخفاف بالشريعة الاسلامية، وذلك منتهي المبالغة لأنه قول مجرد عن البرهان العلمي وعن الدليسل بالذي يتطلبه البحث التاريخي في مثل هذه القضايا .

وأما الفريق الثانى فقد دقق النظر و تعمق فى البحث وتذوق مقاصد التشريع وأدرك مبادئه السامية وأسسه المتينة، فلذلك حكم حكماً باتا لاهوادة فيه بأن التشريع الاسلامى لم يتأثر مطلقا بالقانون الرومانى لأنه تشريع الهى محض لايد فيه للوضع البشرى مطلقا من بعيد أو قريب فى قليل ولا كثير، وحتى الرسول نفسه ليس له التشريع من تلقاء نفسه وكل ما أتى به فهو عن وحى. قال تعالى: (ان هو الا وحى يوحى)

وأما الفريق المتوسط الذي يزعم الاعتدال فقد اعترف أصحابه مبدئيا بأن الشريعة الاسلامية قد اقتبست بعض أحكامها من القانون الوضعي الروماني، وهكذا تأثر المتوسطون

بالشعور الغربى فجرهم ذلك الى القول بغير ما أنزل الله، فانزلقوا الى هذا الاعتراف الشنيع الذى تاباه المقاصد الشرعية ولاتساعد عليه القواعد والأصول المقررة وتكذبه المحقائق التاريخية. والقول الفصل في المسألة يتوقف على استعراض حجج الذين زعموا أن التشريع الاسلامي مقتبس من الشريعة الرومانية مع ردها وابطالها بحجج معقولة وملموسة.

وخلاصة الحجج التي اعتمد عليها من قالوا باقتباس الشريعة الأسلامية من الشريعة الرومانية تنحصر في مداخلة الشريعة الاسلامية للشريعة اليهودية، وفي تأثير العادات في البلاد المفتوحة، وفي الشبه المزعوم وجوده بين الشريعتين : الاسلامية والرومانية في بعض الاحكام، فهي شبه ثلاث :

عداخلة الشريعة الاسلامية للشريعة اليهودية -

2 \_ تأثير العادات في البلاد المفتوحة.

3 ـ الشبه بين الشريعتين: الاسمالامية والرومانية في بعض الأحكام .

### وتفصيل القول فيها ما ياتى :

الشبهة الاولى، زعم بعض علماء القانون الغربيين أن الشرع الاسلامي مبنى على القانون الروماني من طريق الشريعة اليهودية، فقد ادعى فون كريمر أن التأثير جاء من طريق اليهودية وعن طريق العادات في البلاد المفتوحة، وإن اعترف بأن هذه القضية فيها مجال للشك والتردد، كما زعم ابرهام غايفر في كتابه «ماذا أخذ محمد عن اليهودية» وجود الشبه بين الشريعتين: الاسلامية واليهودية في بعض المسائل كالعدة ومدة الرضاع.

#### والم المنهة والطالها:

أما من جهة مداخلة الشريعة الاسلامية للشريعة اليهودية فان هذا الزعم يدخفه ما تقديرة من أن المعتمد الذي هو المذهب المختار عند علماء أصول التشريع الاسلامي أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا، بدليل أن النبي صلى الله عليه وسنلم لما بعث معاذا الى اليمن قاضيا قال له: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فان لم تجده؟ قال: بسنسة رسبول الله. قال: فان لم تجده؟ قال: بسنسة رسبول الله . قال: فان لم تجده؟ قال: احتهد رأيي. فلم يذكر شيئا من كتب الأنبياء الأولين وسننهم ، وقد اقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك، وقال. الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لفا يحبه الله ورسوله، ولو كانت من مدارك الأحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة فسسى وجوب الرجوع اليها ولم يجز العدول عنها الى الإجتهاد الا بعد البحث عنها والياس منها ، ولوجب على النبي عليه الصلاة والسلام مراجعتها من غير أن يتوقف على نزول الوحى في كثير من أحكام الوقائع التي كانت تحدث له ولا تخلو الشرائح الماضية منها ، ولوجب أيضا على الصحابة بعد النبي مراجعتها والبحث عنها وسؤال ناقليها عند حدوث الوقائع المختلفة فيها ، وحيث ان هذه اللوازم كلها باطلة قطعا فيبطل ملزومها وهو ما زعموه من أن الشريعة الاسميعة اليهودية .

وأما الشبه الذي ادعاه غايض بين الشريعة الاسلامية واليهودية فقه رد بأن الشبه في مثل هذه المسائل البحرئية ليس بذي قيمة يعتد بها في هذا الموضوع الخطير مع وجود الخلاف بنيهما في قضايا أخرى عديدة ذات أهمية كبرى منها:

ت الزواج يعتبر في الشريعة الاسرائلية مباحا بين الرجل وبنت أخته، مع أنه محزم في الشرع الاسلامي بنص القرآن ، قال الله تعالىي: (حرمت عليكم أمها تكم وبناتكم وبناتكم وبناتكم وبنات الاخت) .

2 \_ الرضاع اذا توفرت شروطة أيعتبر مانعا من الزراج في الشرع الاسلامي ولكنه غير مانع منه في الشريعة اليهودية .

3 ــ اذا زادت ديون الميت على تركشه وجب على ورثته دفع ما بقى من الديون على الميت فى الشريعة اليهودية وكذا فى القانون الرومانى، أما فى الشريعة الاسلامية فلا يلــرم الوارث دفع ما بقى على مورثه الهالك من الديون اذا لم يف بها متروكه.

وبهذا كله تبطل الشبهة الأولى التي بمقتضاها يزعم المعاندون أن الشريعة الاسلامية بنيت على القانون الروماني من طريق الشريعة اليهودية .

الشميهة الثانية، زعم أولئك المعاندون ان الشريعة الاسلامية قد اقتبست من القانون الروماني أحكاما من طريق تأثير العادات في البلاد المفتوحة كما قاله كريمر أيضا وغيره .

رد هذه الشبهة وابطالها: ان موضوع تأثير العادات على الشوع الاسلامي يستدعمي كثيرا من العناية والتدقيق، فمن المتيقن أن الشرع الاسلامي مصادره الأساسي هو النص من الكتاب والسنة، وهذا النص تلقاه المسلمون عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وهو تلقاه من طريق الوحي الإلهي في طور التشريح الأول جين لم تتعد الحياة الاسلامية جزيرة العرب ولم يكن لها أي اتصال بالحفارة الرومانية وثقافتها وعوائدها، ورغم محاولة الرومان غزو جزيرة العرب والاستيلاء عليها فانهم قد فشلوا في ذلك ورجعوا عنها خاسرين.

ولما اتسعت الفتوحات الاسلامية واستولى المسلمون على بعض البلاد التي كانت خاضعة للرومان كمصر والشام أخذ فقهاؤهم وقفاتهم يعرفون عادات تلك البلاد على الشرخ الاسلامي، فما كان منها ملائما لنصرصه ومقاصد، وحكمته أقروه بالاجماع أو بالاجتهاد عن طريق القياس أو المصالح المرسلة أو الاستحسان أو غير ذلك من الأدلة، وما كان منها مخالفا للشرع الاسلامي اعرضوا عنه وحكموا بمنعه. على أن تلك العادات لم تكن رومانية صرفة بل كانت هناك عادات أخرى في جميع الشعوب الأحرى القديمة وعلى الأخص شعوب البحر الأبيسض المتوسط، وحتى نفس الشريعة الرومانية قد تأثرت بعادات تلك البلاد فأدخلها الرومان في قوانينهم باسم «قانون الشعوب» تمييزا لها عن القانون الروماني الأصلى المعروف بالقانون الأهلى أو المدنى.

وبهذا يتبين أن الشرع الاسلامي لم يقر عادات الرومان الأصلية والبلاد التي استولوا عليها فقط بل أقر بنفس الطريقة بعظ من عادات جميع البلاد التي خضعت للحكم الاسلامي، ومن هذه البلاد مالم يكن خاضعا للحكم الروماني كالعراق وفارس وتركستان وغيرها.

لذا قد اعتمد فقها المذهب الحنفى على العادة التي كانت مستقرة عند أهل بليخ وبخارى فحكموا بجواز البيع بالوفاء وهو البيع والاقالة، وما ذاك الا لرعاية العادة المستقرة التي لم تصادم نصوص الشريعة الاسلامية ،

وعلى هذا فان الشرع الاسلامي قاء أقر في جميع البلاد المفتوحة لافرق بين رومانية وغيرها العوائد التي تستحسنها العقول السليمة وتلائم الطباع المستقيمة وحرم ما كان منها مستقبحا لدى العقول أو منافرا للطباع السليمة.

وبهذا بطل ما زعموه من تأثر الشريعة الاسلامية بالعوائد الرومانية وبنائها عليها.

الشبهة الثالثة، الشبه المدعى وجوده بين القانون الرومانى والشرع الاسلامى، فقد قال فون كريمر أيضاً: أن مواضع الشبه بين القانون الرومانى والشرع الاسلامى عديدة، أهمها قاعدة البينة على المدعى، وسن البلوغ والرشد، وبعض أحكام المعاملات كالبيع والاجارة.

ود هذه الشبهة: ان هذه الشبهة باطلة قطعا لبطلان ما بنيت عليه من أوجه الشبه التي جعلت أساسا للأخذ والاقتباس. وذلك لما ياتي:

أما قاعدة البينة على المدعى فانها وان تحقق فيها وجه الشبه بين الشريعتين الا أنها في الشرع الاسلامي تستند الى الحديث الشريف: البينة على المدعى واليمين على من أنكر. ومعلوم أن الحديث الشريف أقدم تاريخا من الفتوحات الاسلامية في البلاد التي كانت خاضعة للرومان، ومن هذا يعلم أنه لايمكن أن تكون هذه القاعدة. مأخوذة من الشريعة الرومانية .

وأما سن البلوغ فان الشريعتين تختلفان فيه لأن سن البلوغ كان محددا عند الرومان بتمام السنة الثانية عشرة للفتاة وتمام السنة الرابعة عشرة للفتى، بيد أن الشريعة الاسلامية قد اعتبرت في البلوغ علامات يعرف بها، بعضها مشترك بين الذكر والأنثى وبعضها مما انفردت به الأنثى .

• فمما يشتركان فيه: تـ مـ الاحتلام وخروج المنسى . 2 ـ انبات شعر العانــة . 3 ـ السن من خمس عشرة سنة الى ثمان عشرة سنة .

ومما تنفرد به الأنثي: ١ ـ الحيض 2 ـ الحمل .

لهذا لايصبح أن يجعل سن البلوغ عند الرومان وجها للشبه بين الشريعتين .

وأما تشابه الشريعتين في أحكام البيع والاجارة فان هذا الشبه ناقص أيضا لأنه وان كان موجودا في بعض نواحى الأحكام العامة للعقدين بسبب ارتكازهما على التبادل الاقتصادى الا أن العقدين يختلفان في الشريعتين: الاسلامية والرومانية اختلافا كبيرا من عدة شروط واحكام تفصيلية أخرى .

وبهذا كله يصبح الحكم على هذه الأمثلة بأنها مبالغ فيها اذ ليس فيها الدليل المقنع ولا الحجة الكافية على أن الفقه الاسلامي مبنى على القانون الروماني، وعلى قرض صحة هذه الأمثلة فما هي الا جزئيات نادرة ليست بذات أهمية والنادر لا حكم له بالنسبة الى مواضع التباين الأساسية الكثيرة التي يطول تعدادها واستقصاؤها، ومن أهمها:

I ـ ان النساء الرومانيات كن تحت الحجر الدائم والوصاية المستمرة طول حياتهن، فلا يسمح لهن بالتصرف في أموالهن الا باجازة الوصى، أما الشرع الاسلامي فقد أعطى للمرأة الأهلية الكاملة لاجراء جميع التصرفات الشرعية ضمن شروط محدودة في بعض الأحوال.

2 – ان المهر في القانون الروماني تدفعه الزوجة أو ذووها للزوج بينما هو في الشرع الاسلامي يدفعه الزوج للزوجة .

3 - أن التبنى معمول به في القانون االروماني بينما هو ممنوع غير جائز في الشرع الاسلامي .

4 ـ ان أحكام الارث والوصية متباينة في الشريعتين، فالقانون الروماني يجعل الوصية أساسا لتعيين الوارث، أما الشرع الاسلامي فقد قرر أن لاوصية لوارث.

5 ـ ان حوالة الدين لم تكن جائزة في القانون الروماني بينما هي جائزة ومعمول بها في الشرع الاسلامي بلا خلاف .

6 \_ إن أحكام الشفعة والوقف على الذرية غير معمول بها في القانون الروماني بينما هي مقررة ومعمول بها في الشرع الاسلامي .

الى غير ذلك من المسائل الكثيرة التى اختلفت فيها الشريعتان اختلافا بينا، بحيث لايبقى معه أى اعتبار أو قيمة للشبه المجرد عن الدليل فى اثبات أن احداهما أخذت بعسف أحكامها من الأخرى، أذ وجود بعض الموافقات بينهما غير كاف فى اثبات الأخذ والاقتباس

القول الفصل في تجرير المسالة وتحقيقها يتوقف على مزيد من التوسع والتفصيل بين النواحي التي يقع فيها التشابه بين الشريعتين، وذلك لأن التشابه لايخلو اما أن يقع بين قواعدهما الكلية أو بين أحكامهما الجزئية .

أما القواعد الكلية العامة كتبحريم قتل النفس بغير حق وتحريم السرقة والزنى وما أشبهها مما يرتكز على مبادى العدل وأصوله الأولية فهى متحدة على الدوام ومتشبابهة في كل زمان ومكان ولاتغير لها في القديم والحديث وفي مختلف الأحوال والأجيال والأمصار سواء كانت بين شعوبها علاقات ومبادلات أو لم تكنوسواء قربت المسافة بينها أو بعدت، قالشنيه في هذه القواعد الكلية بين شريعتين لايدل مطلقا على الأخذ والاقتباس لأنها أمور فطرية طبيعية تحكم بها العقول السليمة والطباع المستقيمة في كل زمان ومكان وفي جميع الأحوال.

وأما الأحكام الجزئية فالتشابه فيها وان كان لامانع منه الا أنه لاقيمة له، لأن الشرائع المتباينة قد تتشابه في أحكام بعض الجزئيات ولكن الغالب فيها الاختلاف تبعا لاختلاف الارمنة والأمكنة والأحوال الاجتماعية، وهذا الشبه كما يجوز أن يائي من طريق الأخذ والتقليه يجوز أيضا أن يائي من طريق الاتفاق والصدفة، و مرجع ذلك الى أن الغالب في الأحكام أن تكون مبنية على الأسباب والعلل المتشابهة في البلاد المختلفة قريبة كانت أو بعيدة صبح أن تاتي الأحكام المبنية عليها متشابهة في تلك البلاد طبقا للقاعدة التي تقول: أن بعيدة صبح أن تاتي الأحكام المبنية عليها متشابهة في تلك البلاد طبقا للقاعدة التي تقول: أن نظائر الاسباب يتولد عنها نظائر النتائج. وهذه انقاعدة غير قاصرة على الأحكام الشرعية بل تشمل جميع مظاهر الحياة الاجتماعية في مختلف الحضارات، وأدلة هذا الشبه المبنى على تشابه العلل كثيرة ، أهمها:

أولا \_ التبنى ، أى ادخال الولد الأجنبى الى العائلة واعتباره كالولد الحقيقى ليقوم مقام رئيس العائلة فيما له أو عليه من الحقوق و الواجبات كان معمولا به فى شريعتى الهندوكيين القدماء والرومان، وعلة اثبات التبنى فى الشريعتين واحدة وهى خوف رئيس العائلة من الانقراض بلا عقب فتضمحل العائلة ولايبقى لها وجود، بيد أنهم كانوا يحرصون أشد الحرص على استمرار بقاء العائلة للقيام بواجبات تقد يس ذكرى الأموات وغير ذلك، وهذا الشبه بين الشريعتين المذكورتين لايدل على أن أحداهما قلدت الاخرى فى ذلك لما بينهما من بعد المسافة، وعلى زعم ذلك فليس هناك ما يثبت صحته .

ثانيا \_ مسألة أحكام الفضولى، وهو الذى يتصرف فى ملك الغير بدون اذنه فأحكامه ثانيا \_ مسألة أحكام الفضولى، وهو الذى يتصرف فى ملك الغير بدون اذنه فأحكامه تشما بهت فيها الشريعتان: الاسلامية والانجليزية، ورغم الشبه الواضح بينهما فى حكمه فلا يصح أن يعتبر أن احداهما قلدت الأخرى فى ذلك اذ على اعتبار أن الشريعة الاسلامية أخذت من الشانية، وعلى الشريعة الانجليزية فهذا لايصبح بل ولا يعقل لأن الآولى أقدم وأسبق الى الوجود من الثانية، وعلى اعتبار أن الانجليزية أخذت من الاسلامية فليس هناك دليل عليه بل الدليل الجغرافى يبطله ، اعتبار أن الانجليزية أخذت من الاسلامية فليس هناك دليل عليه بل الدليل الجغرافى يبطله ، لأن الشريعة الانجليزية لم تقلد فى أصل تشر يعها القوانين الأوروبية القريبة منها فيبغد أن تأخذ عن الاسلامية البعيدة عنها، الى غير ذلك من القضايا التى تشابهت فيها أحكام الشريعتين لتشابه العلل والاسباب والمصالح .

قالحاصل أن المجتمعات المختلفة والحضارات المتباينة تتشاب دائما في القواعد الكلية العامة، لذا كان هذا الشبه لامانع منه بل ولابد من وجوده بين الشريعتين الاسلامية

والرومانية ولكن لايصبح أن يفسر ذلك بأن الشريعة الاسلامية أخذت من الرومانية أحكامها كلا أو بعضا، وتتشابه المجتمعات أيضا في أحكامها الجزئية المبنية على العلل والأسباب والمصالح المتشابهة من غير دلالة هذا الشبه على اثبات النقل والتقليد .

ومما يؤيد جميع ما تقدم، موقف الفقهاء المسلمين: ان موقف الفقهاء المسلمين منذ العصور الأولى من القانون الروماني يدحض جميع الشبه التي حشيرها المعاندون والمتوسطون في هذا الموضوع ويكر عليها بالتزييف والبطلان بينما يؤيد جميع الحجج التي تقدم ذكرها في رد تلك الشبه وابطالها، فمن المحقق المقطوع به أن العلماء المسلمين لم يطلعوا على كتب الرومان في التشريع والقانون بدليل أنهم لم يذكروا عنها شيئا ولم يترجموا منها قليلا ولا كثيرا، اذ لو فعلوا شيئا من ذلك لاعترفوا به ولبقي أثره ظاهرا في كتبهم كما اعترفوا بترجمة كتب اليونان والفرس في العلوم المختلفة من أدب وفلسفة وغيرهما، بدليل بقاء آثار ذلك في كتبهم وفي الترجمة وفي الكلمات الدخيلة المنقولة .

والذى دعى المسلمين الى الاحجام عن دراسة القانون الرومانى ايمانهم الثابست واعتقادهم الراسخ أن الشريعة الاسلامية الهية صرفة، مبناها الوحى الالهى وأساسها القرآن الكريم والسنة النبوية وأنها مثال الكمال فى التشريع، لهذا كانوا ينبذون كل ما هو خارج عن الشريعة الاسلامية أو يصدر عن غير الرسول فيما يرجع الى التشريع ، ولم يكونوا يمنعون الأخذ به فقط بل كانوا يحرمون حتى النظر فيه والاطلاع عليه، وبهذا أقرفون كريمر نفسه رغم ادعائه أن القانون الروماني أثر فى التشريع الاسلامي .

الخلاصة: وحاصل ما تقدم، أن الشريعة الاسلامية ليست مبنية على الشريعة اليهودية ولا تابعة لها، وأن العادات الرومانية وغيرها لم يقرها الشرع الاسلامي اتباعا وتقليدا وانما أقر منها ما كان موافقا لنصوصه ومقاصده ومبادئه، وأن مقدار الشبه بين الشريعة الاسلامية والرومانية طفيف جدا لاعبرة به اذا قيس بالفوارق الأساسية المهمة بينهما، وأن الشبه الذي قد يوجد بين شريعتين في القواعد الكلية أو في القظايا الجزئية لإيثبت به الدليل على أن أحداهما قلدت الأخرى واقتدت بها في شريعتها، وأن موقف الفقهاء المسلمين أزاء القانسون الروماني كان سلبيا فلم يطلعوا عليه ولم يدرسوه ولم يأخذوا منه شيئا .

الحكم في الموضوع: وبناء على ما تقدم يصع الحكم من غير تردد بأن الشريعة الاسلامية الاعلاقة لها مطلقا بالشريعة الرومانية فلم تأخذ منها شيئا ولم تقلدها في قليل ولا كثير، لأن الشريعة الاسلامية شريعة الهية سماوية قائمة بذاتها مستقلة بنفسها تمام الاستقلال، لها مبادئها السامية، وأصولها الخاصة، وتاريخها المجيد، فليسمت منقولة عن غيرها مطلقا. وهذا ما أقره المؤتمر الدولي للقانون المقارن المنعقد في لاهاى سنة 1937

### · Carmer Manual March

وهو نوع من البيان الا أنه بيان بتبديل لأن الحكم الأول يزول ويرتفع ويحل محله الحكم الثانى الذي ياتي بديلا من الأول. وينحص الكلام عليه في الفصول الآتية: تعريف النسخ \_ حكمه \_ أركانه \_ شروطه \_ بعض مسائله .

### الفصل الأول، في تعريف النسخ :

أما في الوضم اللغوي فقد ورد باطلاقين:

أولا \_ بمعنى الازالة والرقع، يقال نسخت الشمس الظل اذا أزالته، ونسخت الريح آثار الأقدام وغيرها اذا طمستها، ونسخ الشيب الشباب اذا أزاله، وتناسخت القرون والأزمنة اذا تعاقبت في العدم .

ثانيا بياتي النسخ بمعنى النقل والتعويل من حالة الى أخرى أو من مكان الى آخر، فيطلق على تحويل النحل والعسل من خلية الى أخرى، ومنه تناسخ المواريت لائتقالها من قوم الى آخرين ومنه نناسخ المواريت لائتقالها من حين الى آخرين ومنه نسخ الكتاب بمعنى أيجاد صورة مشابهة له في مكان آخر، فكأنه نقل من حين الى آخر، وذلك معنى قولسه تعالى: (أنبا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) والمراد به نقسل الأعمال الى الصحف.

وهناك اطلاق ثالث للنسخ في اللغة حيث قال بعض المحققين: أن النسخ في اللغة معناه التبديل، ومنه قوله تعالى: (واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل) والتبديسل تعويض الشيء بغيره وجعله خلفا عنه وبدلا منه ويسمى نسخا، وهذا الاطلاق هو الأنسسب بمعنى النسخ في اصطلاح الأصوليين

وأما فى اصطلاح الأصوليين فالنسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم بخطاب شرعى سابق. ويشمل الخطاب ما كان بالمنظوم من خطاب الله تعالى وما كان دالا على خطابه تعالى من أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته .

فالحكم الشرعى الثابت بخطاب الله تعالى أو ما يدل عليه من قول الرسول وفعله وتقريره اذا أتى بعده بتراخ خطاب آخر من الشارع أو ما يدل عليه هذلك هو النسخ بأن يرد دليل شرعى متراخ عن دليل آخر ويكون الثانى مقتضيا خلاف الأول، فلا يتحقق النسخ الا اذا كان الحكم الأول ثابتا بخطاب الشرع، أما ما كان ثابتا بالعقل كالبراءة الأصلية فرفعها ليس مسن النسخ في شيء، وكذا الثانى يجب أن يكون حكما شرعيا بخطاب من الشارع اذ لانسخ بالعقل ، فارتفاع التكليف بالموت أو الجنون ليس من النسخ، فمن سقطت رجلاه يرتفع عنه وجوب غسلهما في الوضوء وليس ذلك نسخا لأن من شرط التكليف القدرة ودوام الحياة وبقاء المحل ، ومن المعلوم أن الحكم يعدم ويرتفع بانعدام شرطه فلا يكون ذلك نسخا، والمراد من مخالفة الحكم الثانى للأول أن يكون مناقظ ومنافيا له لامجرد المغايرة. كالصيلة والزكاة والحج ، فلا منافاة بينها .

ثم انه قد وقع خلاف بين الأصوليين في كون النسخ رفعا للحكم الأول وابطالا له أو بيانا لانتهاء أمده .

فذهبت جماعة \_ منهم القاضى أبو بكر الباقلانى \_ الى أن النسخ ابطال للحكم الأول لأن النسخ لايتصور الا اذا كان ابطالا للحكم، أما لو كان بيانا لانتهاء أمده فلا يتحقق فيه معنى النسخ اذ لا ابطال فيه ولا رفع ولا ازالة، لأن النسخ لايصح تصوره الا فيما من شأنه أن يستمر ويدوم.

وذهبت جماعة اخرى الى أنه بيان لانتهاء أمد الحكم، مستدلين لذلك بأنه تعالى يعلم الأشياء على ماهى عليه، فلو كان الحكم دائما فى نفس الأمر لعلم دوامه، ولو علم دوامه لتعذر نسخه، وعليه فلو شرعه الله على الدوام لكان قد أراد دوامه، ولو أراد الدوام لوجب وتعذر نسخه، وحينتُذ لو وقع النسخ لما علم دوامه وأراده للزم عليه المخالفة لما علمه وأراده وذلك كله محال لأنه مخالف لعلمه وارادته.

والتحقيق أنه لاخلاف في الحقيقة بل هو خلاف لفظي، لأن الخطاب الثاني نسخ في حق المكلفين وبيان في حقه تعالى، فهو نسخ وابطال ورفع للحكم الأول باعتبار اعتقاد العباد الدوام والاستمرار لجهلهم بالواقع وهو بيان لانتهاء أمده باعتبار ما في علم الله تعالى، فالشارع لما كان عالما بأن الحكم الأول مؤقت التي وقت معلوم كان الدليل الثاني بيانا محضا لانتهاء أمد الحكم الأول في حقه تعالى، ولكن لما كان الحكم الأول مطلقا غير مقيد بالدوام ولا بمدة محدودة وكان دوامه هو الأصل في حق العباد لجهلهم بمدته لزم أن يكون الحكم الثاني نسخا وتبديــــــلا باعتبار علم العباد، ومهما اختلف الاعتبار فلا خلاف .

الفصل الثاني، في حكم النسمة: أن النسم جائز عنه جميع المسلمين في الأحكام الشرعية دون العقلية والحسية، ومن خالفوا في ذلك فانما يقصدون به أن النسخ تخصيص وبيان لارفع للحكم الأول لما يلزم عليه من البداء الذي هو محال في حقه تعالى لاستلزامه الجهل المحال عليه تعالى، وسيأتي الرد عليهم في الكلام على الفرق بين البداء والنسيخ.

أما اليهود فقد أنكروا النسخ مطلقاً، واحتجوا لذلك بأدلة عقلية ونقلية .

أولا \_ الأدلة العقلية ، إحتجوا لانكار النسخ وابطاله عقلا بدليلين :

 ت ان النسخ يستلزم كون الشيئ مأمورا به ومنهيا عنه في آن واحد، الأمر الذي يقتضي أن الفعل يكون حسنا وقبيحاً في وقت واحد، وذلك مما يحيله العقل، وقد بنوا هذا على أن الأوامر لاتكون الا لجلب المصالح لحسنها والنواهي لا تكون الا لدرء المفاسد لقبحها، فان وقع الأمر بالفعل لمصلحته استحال النهي عنه بعد ذلك لأن الله لا ينهي عن المصالح، وان وقع النهى عنه لمفسدته استحال الأمر به بعد ذلك لأن الله لا يأمر بالمفاسد .

2 \_ ان النهى عن الشيئ بعد الأمر به أله العكس يستلزم البداء والجهل بعواقب الأمور اذ الأمر بالشيء يقتضى أنه لما فيه من المصلحة فلو نهى عنه بعد ذلك لاستلزم أنسه ظهرت مفسدته بعد خفائها، وكذا النهي عن الفعل يتنتضى أنه لما فيه من المفسدة فلو وقع الأمر ره بعد ذلك لاستلزم أنه انكشفت مصليحته بعد خفائها، وذلك عين البداء الذي يستلزم سابق الجهل بالأمور، وكل ذلك محال على الله تعالى .

ثانيا ... الأدلة النقلية، احتج اليهود لابطال النسخ نقلا بما ياتى :

I \_ زعموا أنه جاء في التوراة: تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض .

2 \_ ادعوا أيضا أنه ورد عن سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام، أنه قال: لانسيخ الشريعته وأنها شريعة مؤبدة الى يوم القيامة. وذلك مانع من النسخ -

وقد رد على اليهود بما ياتى:

Mastle

أما فيما يرجع الى الدليل العقلى فبقطع النظر عن مراعاة المصالح يقال في الرد عليهم: ان الله تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء، فله أن يأمر بالشميء أو ينهى عنه، ولا يسأل عما يفعل لأن أفعاله تعالى لاتعلل بمصلحة ولا مفسدة ولا بغرض ولا حكمة، فلا يمتنع عليه تعالى أن والمحسرة المراج يأمن بالفعل في وقت وينهي عنه في وقت آخر، قال تعالى: (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم العالمان الكتاب فله أن يأمر بما نهى عنه وأن ينهي عما أمر به اذ لا معقب لحكمه .

والديل الدرازين وباعتبار المصالح والمفاسد في التشريع تفضلا منه تعالى ورحمة بعباده فالله تعالى أعلم وباعتبار المصالح والمعالم والمعالم والمعالم والمعالم وينهى عنه تبعا للمصلحة أو المفسدة التي يعلمها، وهذه الله الله الله عباده بمصالحهم، فيأمر بالفعل وينهى عنه تبعا للمصلحة أو المفسدة التي يعلمها، وهذه الله و الله المعالجة، فيام بالعم ويبهى المناه بما المناه بما المناه المن W. J. Ma

والأزمنة لقوائد لايعلمها الا الله تعالى فيتغير الحكم ويتبدل تبعا لذلك، وعلى هذا الاساس جاز النسنج قبل وقت الفعل وقبل الشمكن منه كما سياتي .

وأما قيما يرجع إلى الدليل النقلي فقد أبطل بمنع تواتره لعدم الوثوق بما جاء قسى كتابهم نظرًا الى ما وقع فيه من التحريف وتناقض الأحكام، على أنه لم يبق في زمان بختنصر من اليهود عدد يعتبر معه خبرهم متواترا بحيث يصح به تأبيد شريعة موسى عليه الصلاة والسلام لأنه أباد اليهود ختى لم يبق منهم عدد يصلح لأن يكون خبرهم متواثرا، وأيضا فلو صح شيء من ذلك لاشتهرت به معارضتهم لشدة حرصهم على دفع رسالة محمد صلى الله عليه وسلم والكيد. لها بمختلف الوسائل، وذلك ما دعى اليهودي ابن الراوندي الى اختلاق ذلك النقل ليعارض به 

على أن ما ذهب اليه اليهود منقوض بالزامات الزموا بها وبصور من النسخ واقعسة لا سبيل لهم الى الكارها أو ايطالها، منها :

x \_ قد ورد في التوراة أن السارق إذا سرق في المرة الرابعة تثقب أذنه ويباع . وقد اتفقوا على نسخه .

2 \_ اتفق اليهود والنصاري على أن الله تعالى قد فدى اسمعيل أو اسحق \_ على الختلاف الروايات \_ ولد ابرهيم من الذبح؛ وهذا منصوص في التوراة، وهو أقوى أنواع النسخ لأنه قبل التمكن من الفعل، والذا جاز في الأقوى الأشد جاز في غيره بطريق الأولى •

3 \_ جاء في التوراة أن الجمع بين الحرة والأمة في النكاح كان جائزا في شبرع ابرهيم عليه الصلاة والسلام، لجمعه بين سارة وهي حرة، وهاجر وهي أمة، ولكن التوراة حرمته.

4 - إن التوراة جاء فيها أن الله تعالى قال لموسى عليه الصلاة والسلام: أخرج أنت وشبيعتك لترثوا الأرض المقدسة التي وعدت بها أباكم ابرهيم أن أورثها نسله، فلما ساروا الى التيه قال الله تعالى: لا تذخلوها لأنكم عصيتموني، وهو عين النسخ .

5 \_ لم يزل العمل يوم السبب مباحاتم شرع تحريمه في زمان موسى عليه الصلاة والسلام

الى غير ذلك من الصور الكثيرة التي ورد فيها النسخ في التوراة مما لاسبيل لليهود ولا لغيرهم الى انكاره .

ادلة جواز النسخ القائلون بالنسخ استدلوا لجوازه بالعقل والنقل والاجماع . أما حوازه عقلا فمن أوجه:

انه غير ممتنع لذاته ولا لصورته ولا أنه يؤدى الى محال أو ممتنع .

2 - انه بناء على ما تقرر في علم الكلام من أنه تعالى لايســــال عمـــا يفعـــل وأن تشريعاته لاتعلل بغاية ولا مصلحة فله تعالى أن يفعل في ملكه ما يشاء، ولا يمتنع عليه أن يأمر بالفعل في وقت وينهي عنه في وقت آخر، كما أمر بالصيام في آخر يوم من رمضان ونهبي عنه في يوم العيد وهو أول يوم من شوال .

يعباده فلا مانع من أن يأمر بالفعل في وقت للمصلحة وينهى عنه في وقت آخر للمصلحة أيضًا لأن المصالح تختلف باختلاف الأشخاص و الاحوال والأزمان، فالله تعالى قد يأمر عبــاده و بالفعل في زمان لما فيه من المصلحة لهم، وقد ينهاهم عنه في زمان آخر لعلمه أن مصلحتهم

واللاحدم ويشاها مكاده مال معتى الكيمة بعدواله طله شايد فعد شوقفت ولم نعد ندريدها، وا عبر ما الدينة علم الوطع في المعد النبوع الله الما أما أما والنابي يحاب بان مرصلة النشرة وانتهان والالاي كمل

باذاكان اختلاذ المهالي

فى تجنبه لما فيه من المفسدة، وما فعل الطبيب بالمريض الا من هذا القبيل، فقه يأمره بتناول دواء فى زمان ثم ينهاه عنه فى زمان آخر تبعا لاختلاف مصلحته باختلاف مزاجه وتغيره وكذا المصالح تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، فيختلف الحكم وياتى تبعا لما تقضى به مصلحة المكلفين، فالفعل الواحد بالذات قد يكون مصلحة نافعا فى وقت وقد يكون مفسدة ضارا فى وقت آخر، فيطلب فعله فى الحالة الآولى وينهى عنه فى الحالة الثانية مع أنه فعل واحد بالذات.

### وأما جواز النسخ نقلا فقد ورد به القرآن الكريم في غير ما آية منها :

ت قوله تعالى: (وادًا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتس)
 والتبديل يصدق بالرفع والاثبات، والمرفوع الما التلاوة أو الحكم أو هما معا ، وكيفما كان الحال
 فهو نسخ .

2 \_ قوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها ، نات بخير أو مثلها السم تعلم أن الله على كل شيء قدير)

3 \_ قوله تعالى: (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان تكن منكم مائة يغلبوا الله تعالى وقوف الواحد من المسلمين ليغلبوا الفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون) فأوجب الله تعالى وقوف الواحد من المسلمين العشرة من الكفار، ثم نسخت هذه الآية بقوله تعالى:(الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا قان تكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بأذن الله) فاوجب تعالى وقوف الواحد من المسلمين لاثنين من الكافرين بدلا من العشرة .

4 - قوله تعالى: (كتب عليكم اذا حض أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف) فقد نسخت هذه الآية بقوله على الله عليه وسلم: ألا لا وصية لوارث. وقيل بالاجماع وقيل بآية المواريث، وهي قوله تعالى: (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حط الانتيين) وكيفها كان الأمر فان آية الوصياحة للوالدين والأقربين قد نسخت.

5 \_ قوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الــى الحول غير اخراج) فقد اوجب الله تعالى على المتوفى عنها زوجها التربص الى سنة كاملة ثم نسخت هذه الآية بقوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربص بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) فأوجب الله تعالى عليها بعد ذلك أن تتربص أربعة أشهر وعشرا بدلا من السنة.

6 ـ ان آیة: (یأیها الذین آمنوا اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة) قده نسخت بعد ذلك بقوله تعالى: (آشفقتم أن تقدموا بین یدی نجواکم صدقات فاذ لم تفعلوا و تاب الله علیکم فأقیموا الصلاة وأتوا الزکاة)

7 - ان صخرة بيت المقدس كانت قبلة الصلاة، وثبت ذلك بفعله صلى الله عليه وسلم فانه لما كان بمكة كان يستقبل الكعبة في صلاته، ولما انتقل الى المدينة استقبل بيت المقدس وتوجه اليه ستة عشر شهرا، ثم نسخ استقبال بيت المقدس بقوله تعالى: (فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجو هكم شطره)

الي غير ذلك مما جرى تسخه من الكتاب والسنة مما لامجال للتردد فيه .

وأما الاجماع فان الصحابة رضوان الله عليهم وكذا الايمة وسائر السلف الصالح قد أجمعوا على أن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لجميع الشرائع السابقة كليا أو فيما جاء مخالفا لأحكامها، وأيضا فان نكاح الأخت غير التوأمة كان جائزا في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ثم نسخ في غير شريعته ولم ينكره أحد فهو اجماع، كما اجمعوا على وقوع النسخ في

حميم الأمثلة السابقة وغيرها في الشريعة الاسلامية، وكل ذلك محل اتفاق واجماع ومنكره خارق للاجماع .

وقد ذهب شذوذ من المسلمين كابي مسلم الأصفهاني من المعتزلة الى انكار النسخ غير أن كلامهم محمول على أنهم أرادوا به ان الشوائح الماضية والأحكام السابقة لم ترتفح بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام ولا أن بعض أحكامها ارتفع ببعض بل انها كانت مغياة بغاية , عبد الونز الذي بكر محدودة في علمه تعالى، فلما جاءت الشريعة المحمدية بينت أن الشرائع السابقة قد التهت، ومثل ذلك واقع في الشريعة الاسلامية فان بعض أحكامها تنتهي بغايتها ثم ترتفع فلا وجـــه للنسيخ فيها بمعنى الرفع والابطال، وانما المراد به بيان انتهاء أمد الحكم السابق، والبيان بهذا المعنى لايعتبر نسخا بمعنى الإبطال لذا سموه تخصيصا لأنه قصر للحكم على بعسض الأزمان، فهو تخصيص في الأزمان حيث اعتبروه كالتخصيص في الأشخاص بجعلهم المغيا في علم الله تعالى كالمغيا في اللفظ وسموا الكل تخصيصا، حيث سووا بين قوله تعالى: (ثـم أتموا الصيام الى الليل) وبين أن يقال: صو موا مطلقا من غير تحديد بغاية، مع علمه تعالى بأنه مغيا بالليل لأن الصيام ليلا لايجوز، ولكن الجمهور من الأصوليين، يسمون الأول تخصيصا دون الثاني اذ يسمونه نسخا .

لذا كان هذا الخلاف لفظيا اذ هو خلاف في التسمية لأن المغيا في علمه تعالى يسميه الجمهور نسخا ويسميه أبو مسلم الأصفهاني ومن تبعه تخصيصا، فهو معترف ضمنيا بالنسخ لأنه لاينكر أن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام مخالفة في كثير من الأحكام لشريعة من قبله من المرسلين الا أنه يرى أن تلك الشرائع كانت مغياة الى مجىء شريعته صلى الله عليه وسلم، وكذا كل منسوخ في الشريعة الاسلامية كان مغيا عنده في علمه تعالى الى ورود ناسخه كالمغيّا في اللفظ، ومن هنأ نشأت عنده تسمية النسخ تخصيصا ، وبه يتبين أنه لم يخالف في وقوع النسخ وجوازه أحد من المسلمين .

الفرق بين البداء والنسخ: البداء معناه الظهور بعد الخفاء، يقال بدا سور المدينة بعد خفائه، وبدا الأمر وانكشف بعد غموضه وجهله، ومنه قوله تعالى: (وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون) (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل) (وبدا لهم سيات ما عملوا) وبناء على اعتبار المصلحة والمفسدة في الأوامر والنواهي فان النهي عن الفعل بعد الأمر به يستلزم أن يكون لظهور ما كان خفيا من مفسدته والأمر به بعد النهى عنه يستلزم أن يكون لظهور ما كان خَفَيا من مصلحته، وذلك عين البداء المستلزم لسابق الجهل على الله تعالى وهو محال.

ولخفاء الفرق بين البداء والنسخ لم يفرق اليهود والرافضة بينهما الاأن اليهود ألحقوا النسخ بالبداء فمنعوا النسخ في حقه تعالى تفاديا من نسبة الجهل اليه تعالى ، أما الرافضة قانهم ذهبوا الى العكس حيث ألحقوا الباءاء بالنسخ فجوزوا البداء على الله تعالى، لاعتقادهم أنه عين النسخ حيث لايفرقون بينهما، فاليهود جعلوا النسخ بداء فمنعوه، والرافضة جعلوا السداء نسيخا فأجازوه، فالنسخ ممنوع عند اليهود كالبداء، والبداء جائز عند الرافضة كالنسخ، فلزم اليهود على ما قالوه انكار تبدل الشرائع، ولزم الروافض على ما ذهبوا اليه وصف البارى تعالى بالجهل مع قيام النصوص القطعية والأدلة العقلية على استحالة ذلك في حقه تعالى لأنه أحاط بكل شيء علما، وهو بكل شيء عليم .

استدل الروافض لما نسبوه من البداء الى الله تعالى بما اختلقوه كذبها وزورا من أقوال نسبوها ألى أهل البيت، منها ما نسبوه إلى على كرم الله وجهه من قوله: لولا البداء لحدثتكم بما هو كائن الى يوم القيامة، ومنها ما نسبوه الى جعفر الصادق رضى الله عنه من

· orde is ell

أنه قال: ما بدا لله تعالى في شيء كما بدا له في اسمعيل لما أمر بذبحه، ومنها ما نسبوه الى موسى بن جعفو من أنه قال: البداء ديننا ودين آبائنا في الجاهلية. الى غير ذلك من الأقسوال التي اختلقها الكذاب الثقفي على أهل البيت.

واذا عرف البداء وانه مستلزم للظهور بعد الخفاء وللسعلم بعد الحهل وذلك كله مستحيل على الله تعالى لما هو ثابت في علم الكلام من انه تعالى أحاط بكل شيء علمسا فالنسخ بخلاف ذلك، وبيانه أن الله تعالى يعلم في الأزل استلزام الأمر بفعل من الافعال للمصلحة في وقت آخر، فاذا نهى عما أمر به للمصلحة أو أمر بما نهى عنه للمصلحة أيضافان نسخ ما أمر به أو نهى عنه في الوقت الذي علم أن امره او نهيه سينسخ فيه فليس ذلك من البداء في شيء اذ لا يعتبر ذلك ظهورا بعد خفاء ولا علما بعد جهل ولا ندما على ما أمر به أو نهى عنه أو نقط لما أبرمه بل هو تحقيق لما هي ثابت في سابق علمه الأزلى من أن ما أمر به أو نهى عنه سينتهى بالنسخ في الوقت المعيسن المعلوم له تعالى في أذله.

وتحقيق الفرق بين البداء والنسخ بناء على مراعاة المصالح والمفاسد أن البداء نسبة الجهل بعواقب الأمور الى الله تعالى، وذلك محال قطعا للادلة القاطعة القائمة على قدم علمه تعالى وعموم تعلقه، وأن النسخ انما هو تحقيق لما علمه تعالى فى أزله من انتهاء مدة أمره أو نهيه فى الوقت الذى علم الله أنه سينتهى فيه. فالله تعالى اذ يأمر عباده بأمر مطلق يقتضى بظاهره دوام التكليف فان ذلك الأمر يكون فى الواقع مؤقتا بغايه معينة فى علمه تعالى فاذا أراد الله تعالى رفع ذلك التكليف عنهم فانه يرفعه فى الوقت الذى علم أنه سينتهى فيه، وعليه فالنسخ لا يحمل فى طيه أى انكشاف بعد خفاء أو تبين بعد جهل بخلاف البداء.

الفصل الثالث، في أركان النسخ: لا يمكن أن يوجد النسخ أو تتحقق ماهيته الا اذا استجمع اركانه، وهي أربعة: الناسخ ـ المنسوخ ـ المنسوخ به ـ المنسوخ عنه .

أولا \_ الناسخ: ان الناسخ عند أهل السنة يطلق على الله تعالى حقيقة بدليل قوله: (فينسخ الله ما يلقى الشيطان) وقوله: (ما ننسخ من آية أو ننسها) ولكن قد يطلق اسم الناسخ على الآية التي وقع النسخ بها، فيقال: آية الموارث نسخت آية الوصية للوالدين، قهى ناسخة، وكذا يطلق على كل طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله وتقريره والاجماع وغير ذلك، ويطلق أيضا على الحكم، فيقال: وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء فهو ناسخ، ويطلق أيضا على من يعتقد نسخ الحكم حيث يقال: فلان ينسخ القرآن بالسنة بمعنى أنه يعتقد ذلك، فهو ناسخ، غير انه قد وقع الاجماع على أن اطلاق اسم الناسخ على الحكم وعلى (لمعتقد للنسخ انما هو على وجه المجاز، أما اطلاقه على الله تعالى وعلى الطريق المعرف لنسخ الحكم فذلك محل الخلاف بين أهل السنة والاعتزال .

فالمعتزلة يقولون: ان الناسخ في الحقيقة هو الدليل المعرف لارتفاع الحكم وازالته، حتى قالوا في حده: الناسخ قول صادر عن الله تعالى أو عن رسوله أو فعل منقول عن رسوله، وغير ذلك مما يدل على ازالة الحكم الثابت بنص صادر عن الله تعالى أو بنص أو فعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان تابتا، فيكون اطلاق اسم الناسخ عندهم على الله تعالى مجازا .

وأما أهل السنة فانهم يرون أن الناسخ في الحقيقة انما هو الله تعالى وأن خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ، وإذا أطلق لفظ الناسخ على الخطاب فيكون على وجه المجاز.

ثانى أركان النسخ - المنسوخ: وهو كل حكم شرعى فرعى محتمل للنسخ ولم يقيد بتوقيت. فالحكم الشرعى المحتمل للنسخ مما من شأنهأن يتغير ويختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال الثابت على المكلفين بخطاب الله تعالى أو ما يدل عليه من أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته وغير ذلك من المدارك ذلك الحكم هو الذي يعتبر محلا للنسخ وركنامن الكانه.

أما الحكم العقلي كوجود الله تعالى وقدمه وبقائه ووحدانيته، أو ما يقوم مقامه كالأمور الحسية فلا يجرى النسخ في شيء من ذلك، وكذا، البراءة الأصليه فان ارتفاعها بالتكاليف الشرعية الفرعية ليس من النسخ، ومثلها الأحكام التي لاتحتمل النسخ لأنها تعتبر من الأصول لاتفاق سَائر الأديان والنجل على غدم ارتفاعها فلا يجرى فيها النسخ، وذلك كوجوب الايمان بالله تعالى والبر بالوالدين والصدق في الحديث وكحرمة الكفر وآذي الوالدين والكذب، فلا يجرى النسخ في شيء من ذلك كما لايجرى في كل حكم مغيا بغاية معينة لأن الحكم يرتفع من نفسه بانتهاء غايته، وهذا مثل قوله تعالى: (ثم أتموا الصيام الى الليل) قان الحكم الذي هو وجوب الصيام يرتفع من نفسه وينتهى بحصول الغاية وانقضاء المدة المحددة، وذلك الايعتبر نسخا وان ارتفع به الحكم الثابت بخطاب الشارع لأن النسخ لايتحقق الافيما من شأنه ان يستمر ويدوم حسب ظاهر الخطاب، وكذا لايجرى النسخ في الأخبار عن الأمور الماضية او الواقعة في الحال او المستقبل مما لايتضمن حكما، لأن ذلك من شانه أن يؤدي الى الكذب أو الجهل بعواقب الأمور، وكل ذلك محال على الله تعالى لأن الماضية قد وقعت وانقضت فلا يمكن أن تتبدل وكذا الواقعة في الحال فلا يجرى فيها النسخ على التحقيق من الخلاف، كقوله تعالى : (فسمجد الملائكة كلهم أجمعون) أما المستقبلة كقــو له تعالى: (ويوم نسير الجبال وتـرى الأرض بارزة) فالتحقيق من الخلاف أنه يصبح اجسراء النسخ فيها، وهذا بخلاف الأخبار المتضمنة للاحكام كتحليل الشيئ او تحريمه، مثل هذا حلال وذاك حرام مما من شأنه أن يتغير ويرول فيجوز نسخها باعتبار ما تضمنته من الأحكام، مثل قوله تعالى: (والذين يتوقون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن) وقوله : (حرمت عليكم الميتة والدم) وقوله : (وأحل لكم ميا وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسا فحين)

فالأحكام العقلية كوجود الله تعالى وو حدانيته أو مايقوم مقامها كالأحكام الحسيسة والاباحة الأصلية وكذا الأحكام التي تعتبر أصولا ثابتة لاتتبدل ولا تتغير أو ما لايتبدل من الأحكام الشرعية كوجوب الايمان بالله وبر الوالدين والصدق وكحرمة الكفر والاساءة الى الوالدين والكذب وما كان منها موقتا بوقت معين وكذا الأخبار عن الأمور الماضية والحاليسة والمستقبلة على الخلاف فيها لا يجرى النسخ فى جميع هذه الأحكام .

وانما يتحقق النسخ فى خصوص الأحكام الشرعية الفرعية المحتملة للتبديل مأن غير توقيت، فهى وحدها التي تعتبر ركنا من أركان النسخ ومحلاله دون غيرها، وهذا كوجوب تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول عليه الصلاة والسلام وحكم الوصية للوالدين والأقربين والتربص حولا كاملا على المتوفى عنها زوجها الى غير ذلك من الأحكام التي وقع نسخها بعد التكليف بها.

ثالث أركان النسخ – المنسوخ به: وهو خطاب الله تعالى أو ما يدل عليه من أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام وأفعاله وتقرير اته، وغير ذلك من الأدلة المعتمدة في النسخ كالإجماع لأنها كلها تدل على خطاب الشارع الذي به يقع النسخ اذ لايجرى النسخ الا بخطاب الشارع أو ما يقوم مقامه، فلا يقع بموت المكلف أو جنونه أو عجزه أو بفقد محل التكليف كارتفاع وجوب غسل الرجلين في الوضوء عن من سقطت رجلاه مثلا وغير ذلك من الأعداد التي

ير تفع بها التكليف مما يدرك بالعقل، فارتفاع الحكم في هذه الأحوال ليس من النسخ في شيء لأن الحكم لم يرتفع بها التكليف وهو دوام الحيساة والمعقل وانما ارتفع عن المكلف لانعدام شرط التكليف وهو دوام الحيساة والمعقل والاستطاعة وبقاء المحل، ونحو ذلك مما يدركه العقل ويعلم أن الحكم قد زال وسقط عن المكلف لفقد شرط التكليف، والعقل وان أدرك زوال الحكم وسقوطه عن المكلف الا أن الحكم لم يرتفع بادراك العقل وانما سقط عن المكلف لعدم توقر شرط التكليف، والعقل انما أدرك ذلك فقط، ولهذا لم يعتبر الأصوليون العقل من الأدلة التي يقع بها النسخ.

ويشترط في الخطاب الذي يقع به النسخ أن يكون متراخيا عن الخطاب المنسوخ حكمه كقوله تعالى: (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فان تكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا ألفين باذن الله) جاءت هذه الآية متأخرة ومتراخية في الورود عن قوله تعالى: (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان تكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بانهم قوم لايفقهون وقد تحقق في الآية التي وقع بها النسخ شرطها الواجب وهو التأخر والتراخي عن الآية المنسوخة، وكآية المتوفى عنها زوجها القاضية بتربصها أربعة أشهر وعشرا الواردة في قوله تعالى: (و الذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) جاءت هذه الآية ناسخة للآية السابقة عليها التي تقتضي تربص المتوفى عنها زوجها سنة كاملة، وهي قوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) وقد توفر في الآية الناسخة شرطها أيضا من وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير ذلك من الآيات التي جرى فيها النسخ مع تأخر وتراخ عن الآية المنسوخة، الى غير ذلك من الآيات التي جرى فيها النسخ مع تأخر الناسخة وتراخيها عن المنسوخة.

رابع أركان النسخ ما المنسوخ عنه: وهو المكلف الذي تعلق خطاب الشارع بفعلمه اثباتا أو نفيا، فالمكلف بمقتضى خطاب من الشارع الذي ارتفع عنه حكم ذلك الخطاب بمقتضى خطاب آخر لاحق مع تراخيه عن السابق ذلك هو المنسوخ عنه لان الحكم قد أزيل عنه وارتفع.

ويشترط في المنسوخ عنه لصحة اعتباره ركنا من أركان النسخ أن تتوفي فيه شروط التكليف من دوام الحياة والعقل والاستطاعة وبقاء المحل، فالمرء اذا استجمع شروط التكليف وتعلق به خطاب الشارع ثم فقد شرطا من شروط التكليف فان حكم ذلك الخطاب يرتفع ويزول عنه. غير أن ذلك لا يعد نسخا لان سقوط الحكم ورفعه عن المكلف بعد تكليفه به لفقد شرط من شروط التكليف ليس من النسخ في شيء ، فمن فقد الحياة سقط عنه الحكم ولا يعد ذلك نسخا، ومن اختل عقله لجنون ونحوه سقط عنه التكليف ولا يعتبر ذلك نسخا، ومن عجز عن القيام بما كلف به سقط عنه الحكم ولا يعتبر ذلك نسخا، ومن سقط عنه وجوب غسل ما فقده من أعضائه في وضوئه ولا يعتبر ذلك نسخا، وهكذا فالحكم في جميع هذه وجوب غسل ما فقده من أعضائه في وضوئه ولا يعتبر ذلك نسخا، وهكذا فالحكم في جميع هذه الأحوال انما سقط وارتفع عن المكلف لفقه شرط من شروط التكليف ، وسقوطه لذلك لا يعد المسخا عند الأصوليين .

الفصل الرابع في شروط النسخ : إن النسخ ولو اجتمعت أركانه الأربعة لا يتحقق الا اذا توفرت فيه شروطه التي تقدم شرحها، وهي:

- ت أن يكون المنسوخ به خطابا من الشارع، فلا يقع النسخ بالعقل أو الحس.
   ع ـــ أن يكون المنسوخ حكما شرعيا لا عقليا أو أصليا.
  - 3 ـ أن لا يكون الخطاب المنسوخ حكمه مؤقتا بوقت معين .
  - الله المنافع المنطاب المذي وقع به النسخ متراخيا عن الخطاب المنسوخ .

5 ــ أن يكون المنسوخ عنه الحكم مكلفا بأن توقرت فيه شروط التكليف، فارتفاع الحكم عن المرء بعد تكليفه الاختلال شرط من شروط التكليف ليس من النسخ في شيء.

### الفصل الخامس، في بعض مسائل النسخ:

المسألة الآولى، فى نسخ الحكم قبل وقت العمل أو قبل التمكن منه: بأن ينسخ قبل دخول وقت الفعل أو بعد دخول وقته وقبل التمكن من الفعل الذى وقع به التكليف، وذلك مثل أن يقول الشارع فى رمضان مثلا: حجوا هذه السنة، ثم قبل حضور وقت الحج وقبل دخول يوم عرفة يقول: لا تحجوا هذه السنة فيما اذا نسخ الحج قبل دخول وقته تماما، أو يقول بعد دخول وقت الحج وقبل أن يعقبى منه ما يسع أعمال الحج: لا تحجوا هذه السنة فيما اذا نسخ بعد حضور وقته وقبل أن يعقبى منه، ومثل أن يقول فى وسط النهار: صلوا ركعتين بعد غروب هذا اليوم. وقبل حضور الوقت أو بعده وقبل أن يمضى منه زمنان يسع الركعتين يقول: لاتصلوا ركعتين بعد غروب هذا اليوم.

ان النسخ بعد دخول وقت الفعل وبعد مضى الزمان الذى يسعه لم يخالف فيه أحد ممن قالوا بجوازه، بل اتفقوا على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته أو بعد مضى مقدار من الزمان يسعه، ولكنهم اختلفوا في جواز النسخ قبل دخول وقت الفعل أو بعد دخول وقته وقبل التمكن من الفعل الذى وقع به التكليف.

وقد جرى الخلاف في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول للأشاعرة وأكثر أصحاب الشافعى وأكثر الفقهاء، قالوا يجوز النسخ قبل دخول وقت الفعل أو بعد دخول وقته وقبل التمكن من الفعل الذى وقع به التكليف كما يجوز بعده.

المذهب الثانى للجمهور من المعتزلة وأبى بكر الصيرفى من أصحاب الامام الشافعى وبعض أصحاب الامام أحمد بن حنبل، قالوا: لا يجوز نسخ الحكم الشرعى قبل دخول الوقت الذي عينه الشارع للقيام بالفعل الذي وقع به التكليف ولا بعد دخول الوقت وقبل التمكين من الفعل.

### حجج المذهب الأول . احتج أصحاب المذهب الأول للجواز بالعقل والنقل :

أما العقل فان الله تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء ويختار ولا يسأل عما يفعل ، فله أن يأمر بالشيء ثم ينهي عنه وله أن ينهي عنه ثم يأمر به، بعد وقته وقبله وفي وقته ، اذ لا تعلل أحكامه بجلب مصلحة ولا دفع مفسدة ولا ترتبط بغرض ولا غاية، وذلك ما يقتضيه مقام الربوبية من الغنى المطلق، ويدل عليه قوله تعالى: (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) وعلى هذا الأصل يجوز على الله تعالى أن ينسخ الحكم قبل دخول وقته وقبل التمكن منه اذ المحو في الآية معناه الازالة والإبطال، وهو الذي يؤيده قوله تعالى: (ويثبت) ولما جاءت الآية مطلقة في حكم المحو فيجوز المحو قبل دخول الوقت وبعده ومعه، اذ الآية تدل يعمومها واطلاقها على أنه تعالى يمحو كل ما يشاء محوه في أي وقت كان سواء دخل وقت العمل أو لم يدخل.

وأما التقل فقد احتجوا لتبوت النسخ 'قبل وقت الفعل وقبل التمكن منه بأدلة :

ت حصة ابر هيم عليه الصلاة والسلام الما أمره الله تعالى بذبخ ولده اسمعيل أو اسمحق على اختلاف الروايات فيمن أمره بــــــــــ بحه، فقيل اسمعيل وهو الأضح، وقيل اسمحق

وصحح أيضا، قال الله تعالى: (يا بنى انى أرى فى المنام أنى أذبعك فانظر ماذا ترى قال يابت افعل ما تؤمر ستجدنى ان شاء الله من الصابرين فلما أسلما وتله للجبين وناديناه أن يابرهيم قد صدقت الرؤيا انا كذلك نجزى المحسنين ان هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم) فهذه الآية تدل دلالة قاطعة على أن حكم الذبح قد نسخ عن ابرهيم قبل التمكن من الذبح. فقوله تعالى: (انى أرى فى المنام أنى أذبحك) ومنام الأنبياء حق لأنها جزء من النبوة، فهى بالنظر الى الأوامر والنواهى وحى معمول به لأن أكثر وحى الأنبياء كان بطريق المنام، فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: ان وحيه كان ستة أشهر بالمنام، مع قوله: (يأبت افعل ما تومر) وقوله (ان هذا لهو البلاء المبين) كل ذلك يدل على أنه قد أمر وكلف بالذبح وجوبا من غير تحديد بوقت ، ثم قوله تعالى: (وفديناه بذبح عظيم) يدل على رفح الحكم وهو وجوب الذبح لفدائه بالذبح.

هذا كله يدل دلالة قاطعة على ابطال جميع التشكيكات التى أوردها المنكرون للنسخ قبل التمكن من الفعل على الاستدلال بهذه الآية لجواز النسخ قبل التمكن من الفعل، لأنه حتى وان احتمل أن يكون هذا النسخ قد وقع بعد التمكن من الفعل فان هذا الاحتمال يبطله ما عهد في حال الأنبياء من مبادرتهم الى فعل ما يحر مرون به وان كان موسعا .

2 ـ ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم، قال: أحلت لى مكة ساعة من نهار، ثم منع من القتال فيها، وهذا دليل على نسخ الحكم قبل وقت الفعل .

3 ـ ان النبى صلى الله عليه وسلم ، صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجسر اليه. وفعله عليه الصلاة والسلام أصل يدل على ثبوت الحكم، ثم قبل التمكن من الرد نسخ بقوله تعالى: (فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار) فنسخت هذه الآية الحكم الذى دل عليه فعل الرسول بالنهى عنه .

4 ... ما ورد فى قصة الاسراء وصح بالرواية من أن الله تعالى فرض ليلة الاسراء على نبيه صلى الله عليه وسلم وعلى أمته خمسين صلاة، ولما أخبر موسى بذلك أشار عليه بالرجوع الى ربه حيث قال له: أمتك ضعفاء لا يطيقون ذلك فاستنقص الله ينقصك، فقبل ما أشار به عليه وسأل ربه فى ذلك، فنسخ الخمسين ونقصها الى أن بقى منها خمس صلوات، وهذا دليل على نسخ الفعل قبل دخول وقته .

ولئن انتقد هذاالدليل من المخالفين بأن قصة الاسراء خبر واحد ولا يصح اثبات النسخ به، وعلى تسليمه فهو نسخ قبل التكليف لأنه رفع عن المكلفين قبل تمكنهم من العلم به لنسخه قبل الانزال، فقد رد عليهم بأن خبر الواحد معمول به في المسائل الاجتهادية، وفيما يرجع الى النسخ عن المكلفين قبل العلم به على تسليم امتناعه عن المكلفين قبل العلم به على تسليم امتناعه عن المكلفين قبل العلم به على تسليم وكلف به .

الى غير ذلك من الأدلة التي وقع قيها النسخ قبل وقت الفعل، أو قسى وقته وقبل التمكن منه .

وأما أصنحاب المذهب الثاني فقد احتجوا لمنع النسخ قبل وقت الفعل وقبل التمكن منه بالأدلة العقلية الآتية :

T \_ ان المكلف اذا نهى عن الفعل الذى أمر به قبل دخول وقت الفعل فأن الأمر والنهى قد يتواردان على شيء واحد في وقت واحد من جهة واحدة، فيكون مأمورا به منهيا عنه حسنا قبيحا، مصلحة مفسدة، مرادا غير مراد في آن واحد ، وذلك محال لما فيه من الجمع بين الضدين أو النقيضين .

2 \_ ان البارى تعالى عند أمره بـالفعل لا يخلو اما أن يكون عالما بحسنه أو قبحه أولا يكون عالما بعسنه أو عبحه أولا يكون عالما بهما أصلا، أو عالما بأحدهما دون الآخر، فأن كان عالما بحسنه لا يمكن النهى عنه أو بقبحه لا يمكن الأمر به، أما كونه ليس عالما بجسنه ولا قبحه ، أو عالما بأحدهما دون الآخر فكل ذلك محال لما يستلزمه من الجهل و البداء على الله تعالى .

3 ... ان الله تعالى اذا أمر بالفعل فى وقت معين ثم نهى عنه فقد ظهر أنه لم يرد ايقاعه، ولو جاز ذلك لما وثق العباد بقول من أقوال الشارع لجواز أن يكون الشارع لم يرد به ايقاع ما دل علمه كلامه .

ورد عليهم من طرف أصحاب المذهب الأول بالاجمال والتفصيل .

أما الاجمال فلما تقور في علم الكلام من أنه تعالى يتصرف في ملكه كما يشاء ويريد لا

يسأل عما يفعل .

وأما التفصيل ففيما يرجع الى الدليل الأول رد بأنه مبنى على رعاية المصالح والمفاسد في التشريع مع أن ذلك باطل على مذهب الأشاعرة وأهل السنة لأن أحكامه تعالى تسدره عن العلل والأغراض ثم لا يسلم أن الأمر والنهى عن الشيء في آن واحد يلزم أن يكون من جهةواحدة بل قد يؤمر بالشيء وينهى عنه في آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين . فقد يرد الأمر بالسبجود وفي نفس الوقت يرد النهى عن السبجود، ولكن الأمر به فيما اذا كان لله تعالى، والنهى عنه فيما اذا كان لله تعالى، والنهى عنه فيما اذا كان لله تعالى، الا أن الأمر بها في حال الطهارة، والنهى عنها في حال الحدث، وبهذا يبطل قطعا ما زعموه من لزوم الجمع بين الضدين أو النقيضين ، على أنه لا مانع من أن يأمر الله عباده بفعل على وجه في وقت، ثم ينهاهم عنه على ذلك الوجه في وقت آخر اذ من شرط النسخ تأخر الناسخ عن المنسوخ، ولا استحالة في ذلك ما دام أن الأمر به والنهى عنه ليس لحسنه أو قبحه حتى ياتى التضاد أو التناقض لأن جميع ذلك مبنى على أصول المعتزلة الباطلة .

وفيما يرجع الى الدليل الثاني من أن النسخ قبل وقت الفعل والتمكن منه يؤدى الى نسبة الجهل والبداء الى الله تعالى قد رد بأنه تعالى انما يرفع الحكم فى الوقت الذى علم أنه سيرتفع فيه بالنسخ، فما قالوه من استلزام ذلك للجهل والبداء كله باطل قطعا .

وفيما يرجع الى الدليل التالث من أنه لا يبقى للعباد وثوق بالشرائع قد رد بأن الاحتمالات البعيدة عن ما تدل عليه الأوامر والنواهي لا تمنع من الاعتماد على ما دل عليه ظاهرها، على أن ذلك قد يكون لحكم وأسرار بالغة لايعملها الا الله تعالى، فقد يكون لاستصلاح العباد بتدريبهم على الاستعداد لقبول ما يلقى اليهم من الأوامر او النواهي حتى ينصرفوا عن اللهو والفساد والانحراف، وقد يكون ذلك لاختبار هم وامتحانهم فيما يرجع الى اذعانهم وانقيادهم، أو تمردهم وعنادهم، ثم أن انقادوا وعزموا على القيام بما كلفوا به بالاستعداد له استحقوا المدح والثواب، وأن أهملوا وتركوا العزم على الطاعة استحقوا الذم والعقاب .

المسئلة الثانية ، فيما اذا ورد الخطاب بالتكليف وكان مقرونا بما يدل على التأبيك والدوام، كأن يقول الشارع : صوموا أبدا أو دائما أو صوموا صوما مستمرا أبدا فقد وقع خلاف في جواز النسخ وعدم جوازه على مذهبين:

المقيد بالدوام والتأبيد، واحتجوا لذلك بما ياتي:

جاز التخصيص في عموم الأشخاص بقصر الحكم على بعض الأفراد واخراج البعض الآخر مسن الحكم كذلك يجوز رفع الخطاب الدال على عموم الحكم في جميع الأزمان بنسخ حكمه في بعض الأزمان دون البعض، وأيضا فان التأييد وان دل على العموم في الأزمان الا أنه لا دلالة فيه على كل فرد من أفراد الزمان بخصوصه لما تقرر من أن العام لا اشعار له بأخص معين وعليه فلا مانع من اخراج بعض الافراد منه بالنسخ، فيكون المراد من التأبيد مجرد المبالغة والتأكيد، كما يقال: لازم غريمك أبدا، وأدام الله ملك الأمير أبدا.

وعلى فرض أن يعتبر الخطاب المقيد بالتأبيد نصا فى جميع الأوقات فلا مانع من نسخ حكم ذلك الخطاب لما علم من أن الخطاب اذا كان مقيدا بوقت معين كأن يقول الشارع: صل ركعتين بعد الغروب فانه يجوز نسخ حكمه قبل دخول الوقت وبعده على ما تقرر فى نسخ الحكم قبل دخول وقت الفعل أو بعده وقبل التمكن من الفعل.

المذهب الثانى ــ لبعض الأصوليين، قالوا: الخطاب المقيد بالتأبسيد والاستمراد لا يجوز نسخه، واحتجوا لذلك بأن النسخ لا يلتئم مع التأبيدين ينافيه ويناقضه وبأنه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأبيد لما بقى للعباد طريق الى العلم بدوام العبادة وغيرها فى زمان التكليف ولا الى الجزم بخلود أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار، لأن ذلك كله مستفاد من لفظ التأبيد، كقوله تعالى: (خالدين فيها أبدا).

### رد هذا المذهب وابطال حجته:

ففيما يرجع الى احتجاجهم بالمنافاة بين النسخ والتأبيد رد عليهم بمنع المنافاة لأن المكلف مطالب بما كلف به مطلقا الى وقت سقوطه عنه بالنسخ، فصوموا أبدا مثلا محمول على أن معناه صوموا الى ورود الناسخ، فاستمرار التكليف أو انقطاعه موكلان الى مشيئة الله تعالى وارادته وعلمه، وعليه فلا منافاة بينهما .

وفيما يرجع الى عدم الوثوق بدوام ما قيد بالتأبيد من العبادات أو غيرها رد أيضا بمنع أن التقييد بالتأبيد يفيد القطع والجزم بالاستمرار انما فائدته تأكيد الاستمرار والمبالغة فيه، وورود النسخ بعده قرينة على ارادة التأكيد والمبالغة في الاستمرار، أما الجزم بخلود أمل الجنة في البيئة وأهل النار في النار فانه لم يحصل بمجرد لفظ أبدا وانما استفيد القطع من تكرار اللفظ الدال على التأبيد والدوام مع معونة السياقات والقرائن الدالة على التأبيد والخلود ، أما لفظ أبدا مثلا فلا يوجب وحده الجزم بدوام التشريع ولا بالخلود في الجنة أو النار، وعليه فقد بطل القول بأنه على اعتبار جواز نسخ ما قيد بالتأبيد لا يبقى هناك طريق الى الجزم بخلود أهل الجنة أو النار لأن الخلود لم يستفد من لفظ أبدا وحده .

### المسألة الثالثة، في نسخ بعض الأخباد:

الخبر ينظر فيه من جهة لفظه ومن جهة مدلوله :

أما من جهة لفظ الخبر فقد يرد نسخه على صور مختلفة :

I س أن يرد لفظ من الشارع ثم ينسبخه بمعنى أنه ينسبخ تلاوته، والكلام على هــده الصورة سياتي في مسألة نسبخ التلاوة أو الحكم أو هما معا .

2 \_ أن يكلف الشارع عباده ويوجب عليهم الاخبار بشنى من الأمور العقلية أو العادية أو السرعية كوجود البارى تعالى واحراق النار وايمان خالد مثلا ، ثم ينسخ هذا التكليف ويرفعه عنهم بالفائه بناتا، كما أذا قال الشارع: أخبروا بأن الله موجود وأن الناد محرقة وأن

خالدا مؤمن، ثم يقول: لا تخبروا بشيء من ذلك، فهذا جائز أيضا، ولم يخالف فيه أحد ممن قالوا بجواز النسخ.

3 - أن يكلف الشارع عباده ويوجب عليهم الاخبار بشمى، ثم ينسخ عنهم ذلك بايجاب الاخبار بنقيض ما كلفوا به أولا، وهذه الصورة يفصل فيها بين ما يتغير وما لا يتغير مما وقع التكليف به .

فان كان مما يتغير حاله كايجاب الاخبار بكفر ذيه، ثم قبل الاخبار به ينسخ بايجاب الاخبار بايمانه، أو بايجاب الاخبار بقيام ذيد ثم بعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه، لانه بعد الاخبار لايبقى محل للنسخ كان يقول الشارع: أخبروا بكفر ذيد أو بقيامه، ثم قبل الاخبار يقول: أخبروا بايمان زيد أو بعدم قيامه، فهذا جائز أيضا، لجواز أن يتغير حاله من كفر الى ايمان، ومن قيام الى جلوس .

وان كان المخبر به مما لا يتغير كحدوث العالم واحراق النار، كأن يقول ؛ أخبروا بأن العالم حادث وبأن النار محرقة، ثم يقول: أخبروا بأن العالم قديم وبأن النار ليست محرقة، فقد جرى الخلاف في هذه الحالة بين أهل السنة والاعتزال .

أما أهل السنة فقد أجازوا النسخ في جميع الصور المتقدمة وفي هذه الحالـة أيضا وهي نسخ ايجاب الاخبار بشيء بايجاب الاخبار بنقيضه مما لا يتغير، واحتجوا لذلك بما ياتي:

I - انه تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء لا معقب لحكمه ولا يسأل عما يفعل
 2 - ان جميع تلك الصور بما فيها الأخيرة تتفق في أنها تتضمن أحكاما شرعية في أنها تلك الأحكام في وقت جلبا للمصلحة ورفعها في وقت آخر درءا للمفسدة .

وأما المعتزلة فأنهم وان أجازوا النسيخ في جميع الصور المتقدمة الا أنهم أنكروه ومنعوه في حالة ايجاب الاخبار بما لا يتغير با يجاب الاخبار بنقيضه ، محتجين لذلك بأنه تكليف بالكذب وهو قبيح ولا يمكن تصوره من الشارع، فيجب أن ينزه عنه البارى تعالى ،

ورد عليهم من طرف أهل السنة بأن ذلك مبنى على أصلهم من رعاية المصالح فى أفعاله تعالى، وذلك ما أبطله أهل السنة بالأدلة القاطعة لأنهم يرون أن الحسن ما أمر به الشارع والقبيح ما نهى عنه، وليس فى الأفعال حسن ذاتى موجب للأمر بها ولا قبح ذاتى موجب للنهى عنها، أما ما ادعوه من أنه تكليف بالكذب وهو محال من الشارع فقد أبطلوه أيضا بما ياتى :

x \_ انه تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء ولا معقب لحكمه .

2 ـ ان الكذب وان كان قبيحا لا يمك تصوره في جانب البارى تعالى الا ان تكليف العباد به ليسس بقبيح في جميع الحالات بال في غير ما يكون فيه نفع راجع الى المكلفين اذ قد يدءو الى الكذب غرض صحيح في بعض الأحوال فلا يكون التكليف به قبيحا ولا نقصا في حقه تعالى، بدليل أنه تعالى قد أباح لمن أكره على الكفر وهو مومن أن يتلفظ بكلمة الكفر، لقوله تعالى: (الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان) مع أن التلفظ بذلك كذب لأنه اخبار بنقيض الايمان الذي هو متصف به، وأيضا فقد ذكر الفقهاء أحوالا يجب فيها الكذب، منها أن من طلبه ظالم بوديعة أو مظلوم أخفاهما فانه يجب عليه الانكار ويجوز له الحلف على ذلك، وكذلك اذا أكره على الكذب فا نه يجب عليه، وهكذا:

وأما من جهة مدلول الخبر فانه اما أن يكون مما لايجوز تغييره أو مما يجوز تغييره. فاذا كان مدلول الخبر مما لا يتغير كا لاخبار عن وجود البارى تعالى وعن حدوث العالم كأن يقال: الله موجود، أو العالم حادث، فهذا لا يجوز رفعه، ولا يتطرق اليه النسخ اجماعا. واذا كان الخبر مما يجوز تغييره فقد و قع فيه خلاف على ثلاثة مذاهب:

لقاضى أبى بكر الباقلانى والجبائى وأبى هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء ،
 قالوا يمنع نسخه مطلقا، ، سواء كان ماضيا أو مستقبلا، وسواء كان المستقبل وعدا أو وعيدا
 كان متضمنا لحكم شرعى أو لا .

واحتجوا لذلك بأن نسخه بعد الاخبار به يقتضى عدم المطابقة للواقع وذلك مما يوهم الكذب والكذب محال على الله تعالى. وانما منع الكذب هنا لأن فيه نسبة الكذب اليه تعالى فيجب أن ينزه عن ذلك، وجاز فيما تقدم لأن فيه تكليف العباد بالكذب لمصلحتهم ولا محدور فيه.

2 ـ لأبى عبد الله البصرى والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى والامام فخر الدين، ذهبوا الى القول بجوازه مطلقا، واحتجو الذلك بأنه تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء.

الحماعة من الأصوليين، ذهبوا الى القول بالتفصيل بين ما يتضمن حكما شرعيا وما لا يتضمنه، وبين الاخبار عن الماضى أو المستقبل.

والتحقيق من هذا الخلاف هو القول بالتفصيل بين ما يتضمسن حكما شرعيا من الأخبار وما لا يتضمنه، وبين الأخبار عن الماضي أو المستقبل.

أما الخبر الذي يتضمن حكما شرعيا سواء كان ماضيا أو مستقبلا كقول تعالى: (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) وكقوله تعالى: (لايمسه الا المطهرون) فانه يجوز نسخ الحكم الذي تضمنه لأنه في معنى الأمر، وهو يجوز نسخه.

وأما الخبر الذي لايتضمن حكما شرعيا فيفصل فيه بين الماضي والمستقبل.

فالماضى لا يجوز نسخه ورفعه، وهو الذى عليه الجمهور لأن الماضى قد وقع وانقضى فلا يمكن رفعه لأن الواقع لا يرتفع، وذلك كقوله تعالى: (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) وكما يقال: أهلك الله خالدا، فان كلا من السجود والاهلاك قد تحقق وقوعهما، فلا يمكن رفعهما بعد ذلك.

ورد بأنه اما كذب أو هذيان، وكلاهما محال على الله تعالى، وبأن أسماء الأعداد نصوص في مدلولاتها ولا يجوز فيها المجاز، وارادة المتكلم بالألف ألفا الا خمسين يقتضى أن يكون مجازا في حين أنه لايجوز مع نصية اللفظ في معناه.

والمستقبل سواء كان وعدا أو وعيدا كأن يقال لأثيبن المحسن أو لأعاقبن المجرم يجوز نسخه لجواز أن يمحو الله ما يقدره في أزله، قال تعالى: (يمحو الله ما يشاء ويثبـــت)

المسألة الرابعة، في نسخ بعض القرآن: ان موضوع هذه المسألة في الآية المتضمنة للحكم من جهة نسخ تلاوتها فقط أو نسخ حكمها فقط أو نسخهما معا .

اتفق الجمهور من العلماء على أن الآية من القرآن اذا تضمنت حكما قائه يجوز نسخ ثلاوتها دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها وسيخهما معا .

ودليلهم على ذلك العقل والنقل .

أما العقل فان الآية لها حكم من حيث تلاوتها ولها حكم آخر من حيث دلالتها على التحليل أو التحريم أو الايجاب أو غير ذلك، فمن حيث تلاوتها لها حكم خاص وهو التعبيد بتلاوتها، ولهذا يثاب عليها بالاجماع، فقد روى أن النبى على الله عليه وسلم، قال: من قرأ القرآن فأعربه وله بكل حرف منه عشر حسنات.

ومن حيث دلالتها لها حكم آخر، وهو الايجاب أو التحريم أو غير ذلك، وحكم التلاوة مخالف للحكم التكليفي، اذ لا ارتباط بينهما. وعليه فلا مانع من الغاء أحدهما دون الآخر أو الغائهما معا، لأن حكم التلاوة أو التكليف اذا كان مصلحة في وقت قد يصير مفسدة في وقت آخر، فيختلف كل من الحكمين بحسب اختلاف الأحوال والأوقات، فالتلاوة اذا كانت مصلحة في وقت قد تصير مفسدة في وقت آخر حيث تكون المصلحة في بقاء الحكم التكليفي فقط، كما أن الحكم التكليفي اذا كان مصلحة في وقت قد يصير مفسدة في وقت آخر وتكون المصلحة في بقاء التلاوة وحدها، وقد يكونان معا مصلحة في وقت ثم يصيران معا مفسدة في وقت آخر. لهذا كله جاز نسخ التلاوة وحدها، ونسخ الحكم وحده، ونسخهما معا.

هذا بناء على رعاية المصالح والمفاسد والافله تعالى أن يفعل فى ملكه ما يشاء لايسأل عما يفعل، فلا يمتنع عقلا أن يكون البارى تعالى علم حكمة استأثر بعلمها فى نسخ التلاوة دون الحكم أو العكس أو هما معا، فينسخ ما يشاء للحكمة التى استأثر بعلمها من حيث لايكون للعباد بها علم ولا شعود .

وأما النقل ففيما يرجع الى نسخ التلاوة وحدها دون الحكم قد روى الامام الشافعسى وغيره عن عمر رضى الله عنه أنه قال: مما أنزل الله في كتابه لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها: (الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) فانا قد قرأناها. فقد نسخت تلاوة هذه الآية دون حكيها وهو الرجم، لرجمه على الله عليه وسلم المحصنين كماعز وغيره، والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان. وروى عن أبى بكرأنه قال: كنا نقرأ في القرآن (لاترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم)

وفيعا يرجع الى نسخ الحكم دون التلاوة قد ورد به القرآن فى كثير من المواضع، منها مسئلة المتوفى عنها زوجها، فقد جاء فيها قوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويدرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى العول غير اخسراج) فوجب عليها التربص سنة كاملة، ثم نسخت بقوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويدرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) ومنها مسئلة الوصية للوالدين والأقربين ، نسخت آيتها بما ورد أنه صلى الله عليه وسلم قال: ألا لاوصية لوارث. ومنها تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول، نسخت آيتها بآية أخرى بعدها، الى غير ذلك من الآيات التى نسخت أحكامها وبقيت تلاوتها .

وفيما يرجع الى نسخ التلاوة والحكم معاقد روى عن عائشة رضى الله عنها واشتهر ذلك عنها أنها قالت: كان فيما أنزل الله من القسرآن: (عشسر رضعات معلومات يحرمن) فنسخت بخمس، ثم نسخت الخمس بمطلق حلول اللبن في جوف الرضيع وان من غيرمص، فهما نسخان: نسخ للعشرة ونسخ للخمس مع نسخ التلاوة .

هذه جملة أدلة نقلية لوقوع النسخ في القرآن الكريم، تلاوة فقط، وحكما فقط وهما معا، والوقوع دليل الجواذ .

وذهبت طائفة شاذة من المعتزلة الى القول بمنع نسخ بعض القرآن ، كما لايجوز نسخ جمعيه اجماعا، محتجين بأن نسخ بعض الآيات المفردات يستلزم نسخ المركب منها ، وهو جميع القرآن لأنه اذا أمكن نسخ أجزائه فانه يؤدى الى جواز نسخ جمعيه، مع أنه ممنوع بالاجماع .

ورد عليهم بمنع ذلك، بدليل ما تقدم من الوقوع وهو دليل الجواز ، ومن الأصوليين من ذهب الى القول بمنع نسخ التلاوة دون الحكم والعكس، محتجين بما ساته: I ـ ان التلاوة والحكم متلازمان من حيث وصف الدلالة، ولايمكن انفكاك أحدهما
 عن الآخر، فاذا ارتفعت التلاوة ارتفع معها الحكم، وإذا ارتفع الحكم، ارتفعت معه التلاوة .

2 \_ ان نسخ تلاوة الآية دون حكمها يوهم ارتفاع الحكم ، وفيه تعريض المكلف للوقوع في الجهل والخلال، وأيضا فإن نسخ تلاوة الآية دون حكمها يكون عريا عن الفائدة، وذلك ممتنع لأنه عبث، والعبث على الله معال .

3 ـ ان نسخ الحكم دون التلاوة يوهم أيضا بقاء الحكم، وفيه تعريض المكلف للجهل والوقوع في الضلال، وأيضا فان بقاء التلاوة بدون حكمها، تكون عرية عن الفائدة، وذلك ممتنع لخلو القرآن عن الفائدة، فيكون عبثا، والعبث عليه تعالى مستحيل.

#### ورد عليهم بما ياتي :

ففيما يرجع الى الدليل الأول رد بأن نسخ اللفظ انها هو من حيث أحكامه، كحرمة قراءته على الجنب ومسه من المحدث، أما دلالته على معناه فهى أمر وضعى ولاسبيل الى الغائه، وكذا الحكم فهو من حيث الدلالة ثابت لللفظ ومفهوم منه بمقتضى الوضع، وانما الذي ألغى هـو عدم العمل به شرعا، لذا لايلزم من ابطال أحدهما ابطال الآخر، وأيضا فان التلاوة والحكـم عبادتان مستقلتان، فلا يبعد في العقل أن يصيرا معا مفسدة في وقت، أو أحدهما دون الآخر.

وفيما يرجع الى الدليل الثانى رد بأن نسخ تلاوة الآية دون حكمها لاايهام فيه ولا تجهيل ولا تفليل ما دام ابطال حكم التلاوة اللفظية لايرتبط بالحكم المفهوم من اللفلة وأيفا فان مرجع النظر فى ذلك الى المجتهد الذى يجب أن يطلع على الناسخ والمنسوخ، وكون ذلك يؤدى الى العبث فذلك مبنى على اعتبار وجرب رعاية الحكمة فى التشريع وهو باطل، على أنه لامانع من أن يكون البارى تعالى قد علم فى ذلك حكمة استأثر بعلمها من غير أن يطلع عليها العباد.

وفيما يرجع الى الدليل الثالث رد أيضا بأن الناظر يجب أن يكون مجتهدا عارفا بالناسخ والمنسوخ فلا تجهيل ولا تضليل، أما كون اللفظ يبقى عريا عن الفائدة فذلك مبنى على وجوب رعاية الحكمة وهو باطل، على أن فائدة التلاوة التبرك بالآية والدلالة على نزولها وورودها ، مع أنه لامانم من أن تكون هناك حكم أخرى استأثر الله تعالى بعلمها .

المسئلة الخامسة، في نسخ الحكم الى بدل أخف أو مساو أو الى غير بدل او الى بدل اثقل: أما نسخ الحكم الى بدل أخف أو مساو فلم يخالف فيه أحد ممن قالوا بجواز النسخ .

مثال النسخ الى بدل أخف مسالة وجوب وقوف الواحد من المسلمين لعشبرة من الكفار في القتال، نسخ هذا الحكم بوجوب وقوفه لاثنين منهم، ومسألة المتوفى عنها زوجها، نسخ تربصها حولا كاملاً للعدة بتربصها أربعة أشهر وعشيرا، فقد وقع النسخ فيهما من الأثقل الى الأخف وغيرهما من الوقائع التى جرى فيها التخفيف من الأثقل الى الأخف .

ومثال النسخ الى بدل مساو التوجه حال الصلاة الى بيت المقدس، نسخ هذا الحكم الثابت بالسنة النبوية الفعلية بآية التوجه الى الكعبة المشرفة، وما وقع النسخ اليه مشل المنسوخ ومساو له.

وأما نسبخ الحكم الى غير بدل فالذى عليه الجمهور جوازه ولم يخالف فيه الاشدود من المعبّزلة، واستدلوا لجوازه بالعقل والنقل.

أولاً \_ العقل، قالوا: أن وقوعه لايلزم منه لذاته محال فهو جائز عقلا، وأيضا فلم عالى أن يفعل في ملكه ما يشاء، على أنه أن اعتبرت المصلحة والحكمة في التشريع فقد تكون

مصلحة العباد في رفع الحكم عنهم من غير اثبات بدل تخفيفا عنهم بابعادهم عن معاناة مشاق التكليف ومقاساة أعبائه للسلامة من الوقوع المخالفة والاخلال بالواجب والتهاون بما جاء به التكليف مما من شأنه أن يؤدي الى الذم عاجلا والعقاب آجلاً.

ثانيا \_ النقل، ان آية تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول وهي قوله تعالى : (يايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة) نسخت بالآية التي بعدها الى غير بدل، كما نسخ الامساك بعد الفطر في الليل الى غير بدل، ونسخ نكـــاح المتعة، ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحي، الى غير ذلك من الأحكام التي نسخت الى غير بدل.

واستدل المانعون من النسخ الى غير بدل بالعقل والنقل.

أما العقل فقد بنوه على مراعاة الحكمة في التشويع حيث قالوا: ان نسخ الحكم الى غير بدل قد لاتكون فيه مصلحة للعباد، وقد أبطل هذا بما تقدم شرحه .

وأما النقل، فقد استدلوا له بقوله تعالى: (ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها أو مثلها) ووجه استدلالهم بهذه الآية في هذا الموضوع أنها تقتضى أنه مهما نسخت آية من القرآن الا وياتي الله ببدل منها خير منها أو مثلها ، ونسخ الحكم الى غير بدل يخالف مقتضى الآية، وذلك ما ينزه عنه البارى تعالى .

ورد هذا بأنه ليس المرآد أن ياتي الله بآية خير من المنسوخة في ذاتها، وانما المراد أن ياتي بآية هي خير المكلفين في ذلك الوقت، وقد يكون النسخ الى غير بدل خيرا لهم باعتبار بعدهم عن مزالق التكليف وغوائله، فذلك خير لهم باعتبار المآل، والآية الناسخة هي التي ذلت على ذلك .

وأما نسخ الحكم الى بدل أثقل فقد اتفق الجمهور من العلماء على جوازه أيضا ، مستدلين للجواز بدليلي العقل والنقل .

أولا - العقل، فأنه لايلزم منه لذاته محال مع اعتبار أنه تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاه، وباعتبار الحكمة في التشريع فقد يكون ذلك أنفع للعباد لما ياثي:

الحكمة الالهية من التمهيد للأخكام باستصلاحهم للتدرج والتوقي بهم في مدارج التشريع من الأخف الى الأثقل الأشق في ابتداء الاسلام تفاديا من نفورهم اذا .
 فوجئوا بالأشق من التكاليف، وبذلك يقعون في الهلاك .

ان الأشق الأثقل قد يكون أنفع لهم وأصلح في المآل لأنه أجزل ثوابا، فهـو
 بذلك خير من الأخف لأنه أقل ثوابا .

ثانيا \_ النقل، قد ورد في نسخ الحكم وابداله بالأثقل آيات كثيرة، منها:

تية حبس الزانى وامساكه فى البيت الى أن يموت حدا على الزنى، نسخت بالجلد والتغريب فى حق البكر، وبالرجم بالحجارة الى أن يموت فى حق المحصن وهو أثقل.

2 ـ آية التخيير بين الصوم والفدية في رمضان، نسخت بالزام الصيام لقوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وهو أثقل.

3 - ان صوم يوم عاشوراء كان واجبا ثم نسخ بوجوب صوم رمضان وهو أثقل ،
 الى غير ذلك من الآيات التى ورد فيها نسخ الحكم من الأخف الى الأثقل، وكل ذلك واقع، والوقوع أدل دليل على الجواز .

وقد منع شذوذ من المعتزلة جواز النسخ الى الأشد، مستدلين لذلك بالعقل والنقل. أما العقل فقد قالوا: ان الأصليح للمكلفين والأقرب الى طاعتهم انما هو نقلهم من الأنقل إلى الأخف ومن الأصعب إلى الأسهل، لأنه أقرب إلى حصول طاعتهم وأدعى إلى انقيادهم.

ورد عليهم بما تقدم من ابطال رعاية المصالح في التشريع، اذ لو روعي ذلك لما نقلوا من الاباحة الأصلية الى مشقة التكليف، ومن الصحة الى المرض والسقم، ومن الشبيبة الى الهرم، ولذلك قال تعالى: (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم) وقد تقدم أن فرض الصيام جاء ناسخا لتخيير المكلفين بين الصيام والفدية فهو أشق، ومثل ذلك حد الزني فانه نقل من الأخف الأسهل الى الأثقل الأشد.

وأما النقل فقد استدلوا لمنع النسخ الى الأثقل بآيات ، منها:

ت قوله تعالى: (يريد الله بكم اليسس ولا يريد بكم العسس) والنسخ الى الأثقل لا يسر فيه بل فيه العسر، عكس ما تقتضيه الآية من ارادة الله تعسالى اليسر لعباده .

2 \_ قوله تعالى: (يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا) ولا تخفيف في نسدخ الأخف الى الأثقل.

3 \_ قوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها نات بخير منها أو مثلها) والنسخ الى الأثقل ليس بخير للعباد .

-

#### ورد عليهم بما ياتي :

ففيما يرجع الى الآية الآولى بأن اليسر الوارد فيها خاص باباحة الفطر فى السعر والمرض بدليل السياق، لقوله تعالى: (فمن كان منكم مريفا أو على سفر فعدة من أيام أخر) ومع اعتبارها خاصة فليس فيها ما يمنع من ارادة التثقيل والتشديد فى الدنيا على المكلفين للتخفيف عليهم فى المآل لرفع أثقال الآخرة عنهم بما يحصل لهم من الثواب الجزيل على الأعمال الشاقة التى كلفوا بها فى الدنيا، فقد روى فى شأن الدنيا: اعبروها ولا تعمروها .

على أن الآية لو اعتبرت عامة التخفيف في جميع التكاليف للزم على ذلك تخصيصات كثيرة في التشريع، لأن الشريعة الاسلامية قد وقعت فيها تشريعات شاقة لاحصر لها .

وفيما يرجع الى الآية الثانية ان التخفيف فيها خاص باباحة نكاح الاماء عند الفرورة حيث لايستطيع المكلف نكاح الحرة، وذلك ما يدل عليه سياق الآية، لقوله تعالى: (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكع المحصنات المومنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المومنات الى غير ذلك مما تقدم شرحه في الآية السابقة من كون خصوصيتها ليس فيه ما يمنع من ادادة التثقيل والتشديد لما في ذلك من التخفيف با عتبار المآل، ومن أن اعتبار الحكم فيها عاما يلزمه تخصيصات لاحصر لها في الشريعة الاسلامية، الى غير ذلك .

وفيما يرجع الى الآية الثالثة فان نسخ الحكم الأخف الأسهل بالأثقل الأشد قد يكون أنفع للمكلفين، لأن الأثقل الأشق خير لهم فيما يرجع الى الدين باعتبار ما يترتب عليه في المآل من كثرة الثواب وجزيل الأجر، وقد قال عليه الصلاة والسلام لعائشة رضى الله عنها: ثوابك على قدر نصبك. ولأجل ذلك كان التكليف بالأشق خيرا من الأخف اذ قد يكون الحكم الناسخ المشدد مشتملا على مصلحة خلا عنها الحكم المنسوخ المخفف ولا توجد فيه حالا ولا مآلا، لأن ذلك منوط بتبديل المصلحة حسب الأوقات، وبذلك يكون الناسخ خيرا من المنسوخ ثوابا .

#### المسألة السادسة، في أقسام النسخ وصوره:

ينقسم كل من الناسخ والمنسوخ الى أربعة أقسام، لأن الناسخ اما أن يكون كتابا أو سنة أو اجماعا أو قياسا ، سنة أو اجماعا أو قياسا ، والمنسوخ كذلك اما أن يكون كتابا أو سنة أو اجماعا او قياسا ، وبض أقسام الناسخ الأربعة في أقسام المنسوخ الأربعة يخرج من ذلك ست عشرة صورة، وأحكامها من الجواز وعدمه ما ياتي :

#### القسم الأول أن يكون المنسوخ كتابا وياني على أربع صور:

I \_ أن يكون الناسخ كتابا أيضا، ونسخ الكتاب بالكتاب جائز وواقع، دليل جوازه الوقوع، فقد تقدم أن المتوفى عنها زوجها نسخ تربصها حولا كاملا بتربصها أربعة أشهر وعشرا، ووقوف الواحد من المسلمين للعشرة من الكفار نسخ بوقوفه لاثنين منهم، ووجوب تقديم الصدقة للرسول، نسخ أيضا، وكل ذلك واقع في القرآن، والوقوع دليل الجواز.

وخالف أبو مسلم الأصفهاني في نسلخ الكتاب بالكتاب محتجا بقوله تعالى في وصف كتابه الكريم: (لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) فلو نسلخ منه شيء لكان باطلا.

ورد احتجاجه بأن المراد من الآية أن القرآن لم يتقدم عليه من الكتب ما يبطله ولا ياتي بعده ما يبطله مما يدل على أنه ليس بحق، لأن الناسخ والمنسوخ كل منهما حق، وانما عمل المنسوخ في وقته والمنسوخ في وقته .

2 - ان يكون الناسخ سنة: نسخ الكتاب بالسنة يفصل فيه بين ما كان منها متواترا .

أما السنة المتواترة فقد اختلفوا في نسخها للقرآن على مذهبين :

المذهب الأول لجمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعترلة، ومن الفقهاء مالك وأصحاب أبى حنيفة وابن سريج، قالوا: يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ثم اختلفوا في الوقوع على قولين.

المذهب الثاني للامام الشافعي وأكثر أصحابه وأحمد بن حنبل وأكثر اهل الظاهر ، قالوا: يمتنع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة .

## القائلون بجوازه ووقوعه احتجوا لمذهبهم بما ياتي :

أما الجوازفمن جهة العقل والنقل .

أولا ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوجي ) وكل منهما وحى من الله تعالى: قال جل من قائل: (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوجي ) وكل منهما مقطوع به أيضا، واختلافهما فى كون القرآن حاء الوجى بلفظه ومعناه، والسنة بمعناها فقط، وكون القرآن متلوا والسنة غير متلوة، لايؤثر فى قوة السنة وقطعيتها، وليس من شرط النسيخ التجانس بين التاسيخ والمنسوخ، وعليه فالعقل لايمنع من نسخ أحد الوحيين بالآخر، اذ لايلزم عليه لذاته محال .

ثانيا \_ التقل، قد استدلوا له بقوله تعالى: (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وبيانه صلى الله عليه وسلم للكتاب انما كان بالسنة، والنسخ نوع من البيان.

وأما الوقوع فان الحبس في البيوت الى الموت الوارد في قوله تعالى: (واللائي ياتين الفاحشة من نسبائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأمسكوهن في البيوت حسى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً نسبخ حكم هذه الآية بالرجم للثيب بالحجارة

وجلد مانة وتغريب عام للبكر بقول الرسول: الثيب بالثيب رجم بالحجارة والبكر بالبكر چلد مائة وتغريب عام، وبرجمه صلى الله عليه وسلم ماعزا الأسلمي .

وان قوله تعالى: (لا يحل لك النساء من بعد) نسخ حكم هذه الآية بحديث عائشية رضى الله عنها الذى جاء فيه، قالت عائشة رضى الله عنها: ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أباح الله له من النساء ما شاء.

الى غير ذلك مما وقع فيه نسخ الكتاب بالسنة والوقوع دليل الجواز .

أما المانعون من نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فقد احتجوا للمنع بدليلى العقل والنقل.

أولا سالعقل، قالوا: إن السنة فرع القرآن لأن السنة إنما وجب اتباعها بالقرآن لقوله تعالى: (وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا) وقوله : (فاتبعوه) فلنولا القرآن لما صح الاحتجاج بالسنة النبوية في الأحكام، وإذا كانت السنة متفرعة على الكتاب فلا يمكن أن ترجع على أصلها بالرفع والإبطال، وأيشا فإن الفرع لايقوى قوة الأصل، والأقوى لا يجوز نسخه بالأضعف، يضاف إلى ذلك انهما مختلفان من حيث الجنس، لأن القرآن معجز ومتلو، وتحرم تلاوته على الجنب، بخلاف السنة فليس لها شيء من هذه الأحكام، وإذا لم يكن القرآن من جنس السنة امتنع نسخه بها .

ورد هذا الاستدلال بأن السنة لم تنسخ اصلها، بل اصلها لايزال محكما، والممتنع انما هو رفعها لما هى فرع عنه من القرآن: فالذى رفعته ليست فرعا عليه، والذى هى فرع عليه غير مرفوع بها، على أن السنة وان ثبت بالقرآن فانهما لايتفاوتان قوة، لأن كلا منهما من عند الله، وامتياز القرآن على السنة بكونه معجزا ومتلوا ومحترما لايستلزم أن تكون دلالة القرآن على الحكم أقطع وأقوى من دلالة السنة، لأن كلا منهما وحى من الله تعالى الى رسوله الكريم. وافتراقهما في بعض الأحكام كالتلاوة والاعجاز والاحترام لا يجعلهما متباينيسن ولا متفاضلين ما داما متحدين في الوحى، اذ كه منهما كلام الله تعالى . ثم ان ما أمر الشارع بتلاوته من اللفظ سمى قرآنا، ومالم يأمر بتلاوته سمى سنة، والكل مسموع من الرسول عليه الصلاة والسلام، وخيث اتحدا في الوحى فاختلا فهما في التلاوة والاعجاز والتعبد لا يمنع من نسخ أحدهما بالآخر .

ثانيا .. النقل، قد استدلوا لمنع نسخ الكتاب بالسنة بآيات، منها :

ت قوله تعالى: (واذا بدلنا آية مكان آية) فأخبر الله تعالى أنه انما يبدل الآية بالآية لابالسنة .

على تعالى: (قال الدين لايرجون لقاءنا ايت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى) فأخبر الله تعالى أن التبديل للقرآن انما يكون بالوحى، ولايكون الا قرآنا .

3 \_ قوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسهانات بخير منها أو مثلها) وذلك يدل، على أن الآية لاتنسخ الا بالآية لا بالسنة .

ورد عليهم، فيما يرجع الى الآية الآولى بأنها لاتقتضى أن تبديل الآية لايكون الا بآية، فلا مانع من تبديلها بالسنة، وكذا يقال في الاستدلال بالآية الثانية لأن تبديل الآية لايلزم أن يكون بآية أخرى، على أن السنة هما آوحى به الى الرسول عليه الصلاة والسلام فلا مانع من نسخ القرآن بالسنة لأنها وحى أيضا كما تقدم، وأما الآية الأخيرة فان السنة اذا كانت ناسخة

فالآتى بما هو خير انما هو الله تعالى، والرسول مبلغ عن الله، وليس فى ذلك ما يدل على أن الناسخ لا يكون الا قرآنا، أو يقضى بالمجانسة بين الناسخ والمنسوخ، والخيرية راجعة الى الحكم لا الى الآية نفسها، لأن القرآن كله خير لا تفاضل فيه ولا تفاوت، واذا كانت المفاضلة أو المماثلة راجعة الى الحكم باعتبار الأصلح فى التكليف والأنفع فى الثواب، والحال أن السئة وحسى كالقرآن، وأن الناسخ هو الله تعالى فيهما فلا مانع من نسخ القرآن بالسنة المتواترة، لأن كلا منهما من عند الله تعالى، قال عز وجل: (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى)

وأما السننة الغير المتواترة - وهي خبر الآحاد - فقد اختلف في نسخها للكتاب على

مُدُّهبين :

1 ـ لبعض الأصوليين، قالوا: يجوز نسخ الكتاب بخبر الآحاد، مستدلين لذلك بُلعقل والنقل .

أما العقل فان نسخ الكتاب بالسنة لا مانع منه لذاته، فهو جائز عقلا .

وأما النقل فان قوله تعالى: (قل الأجد فيما آوحى الى محرما على ظاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا) نسخ حكم هذه الآية بما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع، وهو خبر آحاد، وكذا قوله تعالى: (وأحل لكم ما وراء ذلكم) نسخ حكمها بقوله صلى الله عليه وسلم: الاتنكح المرأة على عمتها والا خالتها. وكذا آية الوصية للوالدين والأقربين نسخت بقوله عليه الصلاة والسلام: ألا الاوصية لوارث، الى غير ذلك مما وقع فيه نسخ القرآن بخبر الآحاد، والوقوع دليل الجواز،

2 ـ لبعضهم أيضا، ذهبوا الى القول بمنع نسخ الكتباب بالسنة الغير المتواترة مستدلين لذلك بأن القرآن مقطوع والآحاد مظنون، والمظنون لايقاوم المقطوع حتى ينسخه .

ورد عليهم بأن القطع في القرآن انما هو في الورود لا في الدلالة، وخبر الآحاد وان كان مظنون الورود الا انه قد يكون مقطوع الدلالة على الحكم من جهة كونه خاصا، فيكون من مذه الناحية أقوى من القرآن، والقرآن وان كان أقوى من خبر الآحاد ورودا الا أنه من جهة الدلالة قد يكون مظنونا، وبذلك يتعادلان، فيصح نسخ الكتاب بخبر الآحاد المقطوع الدلالة على المحكم، لأن النسخ منظور فيه الى جهة الحكم،

الصورة الثائثة \_ أن يكون الناسخ احماعا: الذي عليه الجمهور أن الاجماع من حيث هو اجماع لاينسخ القرآن، وخالف في ذلك بعض المعتزلة وعيسى بن أبان .

استدل الجمهور لمنع نسنخ الكتاب بالاجماع، بأن الاجماع لا يجوز انعقاده في حيات ملى الله عليه وسلم، لأن الرسول ما دام حيا فالحجة في قوله لا في الاجماع، فان لم يوافقهم لا ينعقد اجماعهم، وان وافقهم كانت الحجة في قوله لا في الاجماع، وانما يصبح انعقاد الاجماع بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، ولكن لانسنخ بعد وفاته، ونظرا الى أن هذا الاجماع يجب أن يستند الى نص فيجوز النسنخ به باعتبار النص الذي استند اليه، فيكون الناسخ للكتاب هو النص الذي استند اليه فيكون الناسخ للكتاب هو النص الذي استند اليه الاجماع، وعليه فكل نص نسخ بالاجماع فالاجماع انما يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحى من كتاب أو سنة اذ لانسخ بعده، أما الاجماع نفسه فلا يجوز النسخ به .

والذين قالوا بجواز نسخ الكتاب بالاجماع استدلوا لذلك بأوجه منها: ع ـ انه لامانع من انعقاد الاجماع في حياته صلى الله عليه وسلم، لأنه شهد لأمته بالعصمة حيث قال: لا تجتمع آمتى على خطأ، و هذه العصمة المشهود بها للأمة ليس من شرطها أن تكون بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، فتكون في حياته كما تكون بعد مماته. وعليه فلا مانع. من نسخ الكتاب بالاجماع .

2 \_ ان سبهم المؤلفة قلوبهم فى الزكاة قد جاء النص به فى القرآن لقوله تعالى: (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم) ولكنه قد أسقط فى عهد أبى يكر أو عمر، من غير انكار من بقية الصحابة، فكا ن ذلك اجماعا، ومن ذلك أن ابن عباس حين قال لعثمان: كيف تحجب الأم من الثلث بالأخوين، والله تعالى يقول: (فان كان له اخوة فلأمه السدس) والأخوان ليسا اخوة. قال عثمان: حجبها قومك ياغلام، وذلك دليل على جهوان نسخ الكتاب بالإجماع.

ورد عليهم فيما يرجع الى انعقاد الإجماع فى حياته صلى الله عليه وسلم بأنه على تسليم ذلك فان الحجة فى النص الذى استند اليه الاجماع لا فى الاجماع نفسه، أما النقلان فلا يسلم انعقاد الاجماع على ما تضمنه النقل الأول من استاط حق المؤلفة قلوبهم، ولا على ما تضمنه النقل الأخوين اخرة، على أن الجمع المنكر قد وقع خلاف بين أمل اللغة فى اقل ما يدل عليه، هل هو اثنان أو ثلاثة .

والتحقيق أن الإجماع من حيث هو اجماع لا ينسخ الكتاب، وانما ينسخه من جهة النص الذي استند اليه الاجماع، فيكون الناسخ للكتاب هو دليل الاجماع لا الاجماع نفسه .

الصورة الرابعة، أن يكون الناسخ للكتاب قياسا: اختلف الأصوليون في نسخ الكتاب بالقياس على أقوال:

ت مستدلین لذلك بأن القیاس لابد أن يستخ الكتاب با لقياس، مستدلین لذلك بأن القیاس لابد أن يستند الى نص، فیكون النص كانه الناسخ، وا يضافان النسخ أحد البيانين فيجوز بالقياس كما جاز التخصيص به .

جاز التخصيص به . 2 \_ وقال بعضهم أيضا لايجوز نستخ الكتاب بالقياس، مستدلين لذلك بأن النص أصل البقياس، فلو جاز نسيخه للنص لأدى إلى ترجيح الفرع على الأصل، وأبطال الفرع لأصله .

3 - لطائفة أخرى من الأصوليين ، قالوا بالتفصيل بين القياس الجلى والخفى ، واحتجوا لجواز نسخ الكتاب بالقياس الجلى بأن القياس الجلى مقطوع به لقوته، فيجوز نسخه للكتاب بخلاف الخفى، فانه لضعفه لايقاوم النص، فلا يجوز نسخ الكتاب به .

فقوله تعالى: (فيلا تقل لهما أف) قيس فيه الضرب على التأفيف في الحرمة، فلو فرض وجود تص بأباحة ضرب الوالدين لكان هذا القياس ناسخا لذلك النص، لأنه يجرى مجرى النص بل أقوى منه في الدلالة على التحريم، والفرق بين القياس الجلى والخفى، قد تقدم في بابه .

والمعتمد المختار هو المذهب الذي يقول بالتفصيل، لما تقدم.

أما المجيزون مطلقا فقد رد عليهم بأن القياس الذي يقع النسخ به ان كانت علت منصوصة أو كان جلياً مقطوعاً به، كقياس الأمة على العبد في التقويم فمسلم، اذلو ورد نص بأن العبق لايسرى فني الأمة، ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم: من اعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي لوقع المحكم بسريان عتق الأمة قياساً على العبد، لأنه قياس مقطوع به، فيكون ناسخا للنص الوارد في الأمة ،

بخلاف القياس الخفى فلكونه مظنونا لا ينسخ به النص المقطوع ، وعليه فلا يجوز نسخ الكتاب به ، وقولهم: ان ما جاز التخصيص به جاز النسخ به منقوض بدليلى العقل وخبس الواحد فانه يجوز التخصيص بهما دون النسخ على أن التخصيص والنسبخ مختلفان ولا يتساويان، لأن التخصيص بيان، والنسخ رفع، والبيان تقرير ، والرفع ابطال فأنى يلتقيان .

وأما الما تعون مطلقا فقد رد عليهم بأن القياس لم ينسخ أصله حتى يقال : انه أبطل أصله ورجح عليه، بل أصله لا يزال محكما قائما ، وانما رجح على غيره استنادا الى أصله .

القسم الثاني - أن يكون المنسوخ سنة: أن نسخ السنة ياتي على أربع صور أيضا:

الصورة الآولي تسمخ السنة بالكتاب.

1

قد اختلفوا في نسخ السنة بالكتاب على مذهبين:

المذهب الأول لجمهور الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء، قالوا: ان السنة يجوز تسخهما بالكتاب مطلقا، سواء كانت متواترة أو آحادا، واحتجوا لذلك بدليلي العقل والنقل ،

أما العقل ققد قالوا: ان السنة والكتاب كلاهما وحى من الله تعالى، لقوله: (وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحسى يوحى) ونسخ أحد الوحيين بالآخر لا مانع منه عقسلا، على أن اختلافهما في بعض الاختصاصات من كون القرآن متلوا متعبدا به محترماً لا يؤثر في اتحادهما من حيث المصدر، وهو أن كلا منهما وحى من الله تعالى، اذا فلا مانع عقلا من أن ينسخ أحدهما الآخب.

وأما النقل فمنه مايدل على الجواز، ومنه ما يدل على الوقوع.

فدليل الجواز قوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) والسلة شيء فيشملها بيان القرآن .

ودليل الوقوع ، منه :

r \_ قوله تعالى: (فول وجهك شطر المسجد الحسرام) جساءت هذه الآية ناسخة للتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة الفعلية .

2 \_ قوله تعالى: (فالآن باشروهن) جاءت ناسخة لحرمة المباشرة في الليل على الصائم الثابتة بالسنة ،

3 – ان صوم يوم عاشوراء كان واجبا بالسنة، ثم نسخه القرآن بوجوب صوم رمضان القوله تعالى : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه).

4 ـ ان قرله تعالى: (فلا ترجعوهن الى الكفار) جاء ناسخا لما قرره عليه الصلاة والسلام من العهد والصلح معهم، الى غير ذلك.

لقد وقع نسخ السنة بالكتاب في هذه القضايا وغيرها والوقوع أقوى دليل على الجواز.
المذهب الثاني، للامام الشافعي وبعض أصحابه، قالوا: لأيجوز نسخ السنة بالكتاب،
مستدلين للمنع بالعقل والنقل.

أما العقل فقد قالوا: لو جاز نسخ السنة بالكتاب للزم عليه تنفير الناس من النبى، اذ يزعمون أنه يكذبه ربه ولا يصدقه. وذلك لا يتفق مع غرض الرسالة من ترغيب العباد في الاسلام وطاعتهم للرسول، لقوله تعالى: (وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله) وأيضا فأن القرآن ليس من جنس السنة لكونه متلوا متعبدا به محترما بخلاف السنة، لذا قال الامام الشافعى: لاينسخ كتاب الله الا كتابه، وهكذا سنة رسول الله لاينسخها الا سنته، ولو أحدث الله في أمر غيرما سن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لسنته موافقة للكتاب الناسخ لها، فيكون مراد الامام الشافعي أنه لم يقع نسخ الكتاب الا بالكتاب، وان كان ثم سنة ناسخة له، ولانسخ السنة الا بالسنة، وان كان ثم كتاب ناسخ لها، فلم يقع النسخ لها،

وأما النقل فقوله تعالى: (لتبين للناس ما نزل اليهم) فالآيسة تقتضى أن السنة تبيس القرآن، وعليه فلا يكون القرآن مبينا للسنة، لأن النسخ نوع من البيان، فلو نسخ أحدهما الآخو لأدى ذلك الى الدور والتناقض، فالدور من جهة أن كلا منهما متوقف على الآخر والتناقض من حيث أن كلا منهما يعود على الآخر بالرفع والإبطال، لأن النسخ هو الرفع والإبطال .

#### ورد عليهم بما ياتي:

ففيما يرجع الى الدليل العقلى رد بأن تكذيب الله لرسوله مبنى على أن السنة يأتى بها الرسول من عنده، ولكن الله فنه هذا بقوله: (وما ينطق عن الهوى ان هـو الا وحى يوحـى) وبقوله: (ان اتبع الا ما يوحى الي ، وما أنا الا نذير مبين) فجاز أن يبين الله تعالى بوحى متلو انتهاء مدة حكم ثبت بوحي غير متلو ، فالـذى يصدق بالرسالة يتيقن أن الكلمن عندالله تعالى أما المكذب المعاند فانه يطعن فى الكل حتى فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وغير ذلك، ولكن لااعتبار بالطعن المبني على العناد والاصرار، أما كون القرآن متلوا متعبدا به ومحترما دون السنة فتلك الخصوصيات لا تأثير لها فى اشترا كهما فى الوحى ، لذا جاز نسخ كل منهما بالآخر.

وفيما يرجع الى النقل رد بأن المراد من قوله تعالى: (لتبين للناس) هو تبليغ ما آوحى به اليه، سواء كان مما يتلى وهو القرآن، أو مما لايتلى وهو السنة، على أنه لادور ولا تعارض بين كون القرآن يبين كل شيء حتى السنة، فبين كون السنة تبين القرآن لأن ما يبينه القرآن من السنة غير ما تبينه السنة من القرآن، فقد يبين القرآن انتهاء أمد السنة في حكم من الأحكام، كما أن السنة قد تبين انتهاء أمد القرآن في حكم آخر، فالذي توقفت عليه السنة من القرآن لم يتوقف هي عليه ، ومهما اختلفت لم يتوقف هي عليه ، ومهما اختلفت بلم يتوقف هي عليه ، ومهما اختلفت المنته، حيث اعترض ، بل في ذلك إعلاء لمنزلة الرسول عليه الصلاة والسلام وتعظيم . لمنته، حيث اعتبرت بمنزلة القرآن من حيث التشريع ، وان اختلفا في الخصوصيات .

الصورة الثانية: نسخ السنة بالسنة، نظرا الى أن السنة تكون متواترة وخبر آحاد فان نسخ السنة بالسنة ياتى على أربعة أضرب: أولا، نسخ سنة متواترة بسنة متواترة. ثانيا، نسخ خبر آحاد بخبر آحاد، كما روى أنه صلى الله عليه يسلم، قال : كنست نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، وهذه الاضرب الثلاثة قد اتفى الأصوليون على جواز النسخ فيها ووقوعه .

رابع الأضرب، نسبخ السنبة المتواترة بخبر الآحاد، وهذه قد اتفقوا على جواز النسبخ النبيغ عقلا، ولكنهم الحتلفوا في وقوعه نقلا، فأثبته بعضهم ونفاه الآخرون.

ذهب داود الظاهري وأتباعه الى القول بوقوعه نقلا، مستدلا لذلك بأن التوجه الى عيت المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة، وقد كان أهل قباء يصلون الى بيت المقدس فلما جاءهم منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمهم بأن القبلة قد حولت الى المسجد الحرام عملوا بخبره، واستدادوا الى الكعبة، وكان ذلك بخبر الواحد مع أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليهم ذلك، فدل على جواز نسخ السنة المتواترة بخبر الآحاد .

عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندري أصدقت أم كذبت. وروى أين الخطاب رضى الله عنه قال: لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندري أصدقت أم كذبت. وروى أيضا عن على كرم الله وجهه، أنه قال: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول الموابي بوال على عَقْبَيه، ولما لم يعمل هذان الإمامان العظيمان بخبر الواجد دل ذلك على أنهما لم

يومكما به على القرآن، ولا على السنة النبوية المتواترة مع اشتهار ذلك بين الصحابة من غيس انكار عليهما، فكان ذلك اجماعا .

والصحيح هو المذهب الأول، لما تقدم من الأدلة وسبق تحقيقه في نسخ الكتاب بخبر الأحاد ،

أما ما احتجوا به مما روى عن الامامين: عمر وعلى رضى الله عنهما، فلعل ذلك لعمم حصول الظن بصدق الراوى، والا فان خبر الواحد مما يحتج به فى الأحكام، على أنه وان كان أضعف من المتواتر من جهة الورود الا أنه أقوى منه من جهة الدلالة على المراد لكونه خاصما والمتواتر عاما، والخاص يدل على معين، أما العام فلا اشعار له بأخص معين، فالخاص وان احتمل الكذب والغلط الا أن العام يحتمل التخصيص وارادة غيرما دل عليه الخاص، واحتمال تطرق النخصيص المناه الما العام أكثر من احتمال تطرق الكذب والخطأ الى العدل الراوى للخاص، وبذلك يكون الظن المستفاد من خبر الواحد أقوى من المتواتر،

وعلى هذا فأن السنة المتواترة يجوز نسخها بخبر الآحاد .

الصورة الثالثة، في نسخ السنة بالاجماع: ان نسخ السنة متواترة أو آحادا بالاجماع يجرى فيه ما تقدم شرحه وتحريره في صورة نسخ الكتاب بالاجماع، من أن الاجماع من حيث هو اجماع لاينسخ الكتاب، وانما ينسخه من حيث الدليل الذي استند اليه الاجماع من كتاب أو مئنة، وهذا يجرى أيضا في نسخ السنة بالاجماع، فانه يجوز نسخ السنة بالاجماع لكن باعتبار الدليل الذي استند اليه الاجماع، للقطع بأنهم لا يجمعون على حكم الا لدليل من كتاب أو سنة .

الصورة الرابعة، نسخ السنة بالقياس. ونسخ السنة متواترة أو آحادا بالقياس يجرى فيه أيضا من التحرير والتحقيق ما تقدم شرحه في نسخ الكتاب بالقياس من التفصيل بين فيه أيضا من الجلي والخفي ن فالقياس الجلي يجوز أن ينسخ السنة لقوته دون الخفي لضعف دلالته .

وقبل الكلام على أحكام هذه الصور لا بد من التعرض للكلام على الوقت الذي ينعقد فيه الاجماع، فقد وقع الخلاف في جواز انعقاده في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعدم انعقاده، أما بعد وفاته فان الاجماع ينعقد اتفاقا .

المذهب الأول للجمهور، قالوا: ان الاجماع لاينعقد في حياته صلى الله عليه وسلم ، مستدلين لذلك بأنه متى وجد الرسول فلا عبر ة بقول غيره، وانما تكون الحجة في قوله أو فعله أو تقريره وعليه فلا يعتد بالاجماع في حياته صلى الله عليه وسلم .

المذهب الثانى للأقلين، قالوا: يجوز انعقاد الاجماع فى حياته عليه الصلاة والسلام ، مستدلين لذلك بشهادته صلى الله عليه وسلم لأمته بالعصمة، حيث قال: لاتجتمع أمتى على خطأ. والعصمة المشهود بها لأمته لايتوقف تحققها على أن تكون بعد موته، فهى ثابتة لهم فى حياته وبعد موته .

والتحقيق ما عليه الجمهور اذ لايتصور انعقاد الاجماع في حياته صلى الله عليه وسلم بدون قوله، ومتى وجد قوله فالحجة في قوله لا في الاجماع، واذا تحقق أن الاجماع لايتصور في حياته عليه الصلاة والسلام فيجب أن لاينعقد الا بعد وفاته، واذا كان الاجماع لاينعقد الا بعد وفاته فلا يمكن تصور ورود نص بعده من كتاب أو سنة، لأن الوحى قد انقضى وانقطع بوفاته.

وبعد هذا التمهيد يتضح حكم الصور الأربع التي يمكن تعقلها في نسخ الاجماع .

الصورة الآولى في نسخ الاجماع بالكتاب: هذه الصورة لايمكن تحققها في الوجود لأن الاجماع انما ينعقد بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا يمكن أن يوجد الكتاب بعده حتى ينسخه اذ لا وحى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، ومن شرط الناسخ تأخره عن المنسوخ.

الصورة الثانية نسخ الاجماع بالسنة النبوية: وحكمها حكم الكتاب في عدم امكانها، فلا يمكن تحقق نسخ الاجماع بالسنة النبوية .

الصورة الثالثة في نسخ الاجماع باجماع آخر: وقد اختلف في هذه الصورة على مذهبين: المذهب الأول للجمهور، قالوا: ان الاجماع لاينسخ اجماعا آخر، مستدلين لذلك بأن جواز نسخ الاجماع باجماع آخر يفضى قطعا الى خطأ أحد الاجماعين : الأول أو الثاني، وذلك محال لشهادة الرسول بالعصمة لأمته .

وبيان ذلك أن الاجماع الثاني ان لم يكن عن دليل فانه يكون خطأ قطعا، وان كان عن دليل فقد غفل عنه الاجماع الأول، فيكون خطأ أيضا، لأن الدليل ما دام هو مستند الاجماع فيجب أن يتقدم على كل من الاجماعين: الأول والثاني لوجوب تحققه في عهده صلى الله عليه وسلم، بيد أن الاجماع لاينعقد الا بعد وفاته، اذا فلا مفر من الوقوع في أحد الخطأين أولا او أخيرا، واذا كان اجماع الأمة على الخطأ محالا فما أدى اليه -- وهو نسخ الاجماع بالاجماع محال أيضا.

المذهب الثانى للأقلين، قالوا: يجوز نسخ الاجماع بالاجماع، وبنوا مذهبهم على ما اذا كان الاجماع الأول استند الى قياس باعتبار وحف كان مصلحة فى زمان فاعتمده الأولون، ثم تغيرت المصالح بتغير الزمان واختلاف الأحوال، فأجمعوا على الحكم الذى تقضى به المصلحة مستندين الى قياس آخر، باعتبار وصف يقضى برفع الحكم المجمع عليه أولا، فجاز بهذا الاعتباد نسخ اجماع باجماع .

الصورة الرابعة، في نسخ الاجماع بالقياس: قد تقرر في شرط صحة القياس أن الا يكون هناك اجماع مخالف له في حكمه، فاذا انعقد اجماع في قضيه على حكم مخالف لحكم القياس تقدم عليه أو تأخر، فإن القياس يبطل من نفسه وينعدم من تلقائه، لفقد شرط من شروطه وهو عدم وجود اجماع الى جانبه يقضى بحكم مخالف له .

ونظرا الى أن القياس لايتصور له وجو د مع الاجماع فلا يعقل أن يكون ناسخا للاجماع فطلا عن أن يقال انه جائسز او غير جائسز، لأن الجواز وعدم الجواز فرع امكان وجود القياس الى جانب الاجماع، وما دام ذلك لايتحقق فلا يمكن أن يكون القياس ناسخا للاجماع.

القسم الرابع، القياس: ان نسخ القياس منعه بعضهم كالحنابلة وبعض المعتزلة مطلقا، محتجين للمنع بأن القياس يجب أن يستند الى نص، وما دام أصله باقيا فيبقى القياس ببقاء أصله، وبذلك لا يتصور نسخه ورفعه مع بقاء أصله، فيدوم القياس بدوام أصله.

ورد بأنه لايلزم من بقاء أصل القياس بقاء القياس، لأن القياس فرع، والنص أصل ، ولا مانع من رفع الفرع مع بقاء الأصل .

والصحيح أن القياس يجوز نسخه، وتجرى فيه الصور الأربع أيضًا .

الصورة الآولى، نسخ القياس بالكتاب: ويتحقق هذا في حياته صلى الله عليه وسلم، مثل أن يرد نص في زمان الرسول بتحريم الربا في الذرة، فيقاس عليها الأرز في ذلك، ثم ياتي

نص بجواز الربا في الأرز، فيكون النص المجوز للربا في الأرز ناسخا للحكم الذي اقتضاه القياس، وهو تحريم الربا في الأرز قياسا على الذرة .

والصحيح جواز نسخ القياس بالنص، بل نظرا الى أن القياس لايقاوم النص فلا يبقى له وجود الى جانبه، فيزول القياس ويرتفع لوجود النص .

أما اذا جرى القياس بعد وفاته على الله عليه وسلم، ثم بعد التعبد بالقياس ظهر نص لم يطلع عليه القائس فان ذلك القياس يكون خطأ باطلاء فهو معدوم في نفسه وزائل من تلقائه، لذ الا يعد زواله من النسخ في شيء.

الصورة الثانية، نسخ القياس بالسنة: وهذه يجرى فيها ما جرى فى فسخ القياس بالكتاب سواء بسواء، اذ كل منهما نص .

الصورة الثالثة، نسخ القياس بالاجماع: وقد تقدم أيضا أن القياس لايقاوم الاجماع ، ألل لايثبت له وجود ولاتحقق الى جانب الاجماع الأن الاجماع لابد أن يكون مبنيا على نص، فاذا وجد الاجماع بطل القياس لأن شرطه أن لاينعقد اجماع مخالف له في حكمه، وزوال القياس بسبب الاجماع لايسمي نسخا .

الصورة الرابعة نسخ القياس بقياس آخر: ويمكن ذلك في حالتين :

الآولى في حياته على الله عليه وسلم ، بأن يرد نص في زمانه بتحريم الربا في الذرة مثلا، فيقاس عليها الأرز في ذلك، ثم يرد نص بجواز الربا في البر، فيقاس عليه الأرز لقسوة العلة الجامعة بين البر والأرز، فيكون الحكم الثابت للأرز بقياسه على البر ناسخا للحكم الثابت له بقياسه على الذرة، ونظرا لتأخر القياس الناسخ فانه ينسخ المتقدم، سواء كان أقوى منه كما تقدم أو مساويا له أو ادون منه، لأن الناسخ في الحقيقة هو النص الذي استند اليه القياس.

الثانية، أن يجرى نسخ القياس بقياس آخر بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ، فان القياس المتأخر ينسخ القياس المتقدم، لأن القياس من حيث هو يجب أن يكون مبنيا على وصف قضت المصلحة بمراعاته في وقت، فيقاس على أصل، ثم بمضى الزمان وتغير الأحوال يمكن أن يتغير المصلحة في ذلك الأمر فتقضى بالقياس على أصل. آخر ، فيكون القياس الأخير ناسخا للقياس الأول باعتبار المصلحة .

وعليه فالقياس يجوز أن ينسخ قياسا آخر، وان كانت المسألة ترجع من جهة أخرى الى تعارض الأقيسة، فيصار فيها الى الترجيح، ولذلك اشترط بعض الأصوليين في نسخ القياس بقياس آخر أن يكون الناسخ أرجح من المنسوخ وأقوى منه ، أما المساوى والأدون فلا ينسخ غيره لأن المساوى يقتضى الترجيح بدون مرجح والمرجوح يستلسرم تقديم المرجوح الأضعف على الراجح الأقوى، وكلاهما ممنوع .

المسئلة السابعة، في النسخ بالمفهوم، ونسخه مع المنطوق أو أحدها دون الآخر: اللفظ ان دل على المعنى في محل النطق يسمى منطوقا، وان دل على المعنى لا في محل النطق يسمى مفهوما، والمفهوم تارة يكون حكمه موافقا لحكم المنطوق، ويسمى فحدوى الخطاب ولحنه، وتارة يكون حكمه مخالفا لحكم المنطوق، ويسمى دليل الخطاب.

النسخ بالمفهوم، أما مفهوم الموافقة ـ وهو لحن الخطاب ـ فقد اتفق الأصوليون على النسخ به الأنه كالنص في دلالته على الحكم، كد لالة قوله تعالى: (فلا تقل لهما أف) على تحريم الضرب، فلو كان هناك نص يبيح ضرب الوالدين، لكان هذا المفهوم ناسخا له

وأما مفهوم المخالفة موهو دليل الخطاب عن فقد اختلفوا في النسخ به؛ فقيل انسه الاينسخ النص، لأن النص أقوى منه في الدلالة على الحكم، قال به ابن السمعاني لضعف مفهوم المخالفة عن مقاومة النص، وقال الشيخ أبو استحاق الشيرازي: انه يجوز النسخ بمفهدوم المخالفة، لأن المخالفة في معنى النطق، وهذا هو الأوجه .

وعليه فالأرجح هو التسوية بين الفحوي والمخالفة في جواز النسخ بهما .

لسيخ المنطوق والمفهوم ، أو أحدهما دون الآخر .

أما نسخهما مما فمحل اتفاق بين الأصوليين على جوازه، ولم يخالف في ذلك أحد ممن قالوا بجواز النسخ.

وأما نسبخ أحدهما دون الآخر فمحل "تفصيل بين الفحوى والمخالفة .

الأصوليون في ذلك على أربعة مذاهب:

الأول، يقول أصبحابة؛ انه يجوز نسخ حكم الفحوى دون أصله الذي هو المنطوق، ويجوز العكس، وهو نسخ حكم المنطوق دون حكم الفحوى، فقوله تعالى: (فلا تقل لهما أف) يدل على تحريم التأفيف بالمنطوق، وعلى تحريم الضرب والشتم بالفحوى، فيجوز نسخ تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب، كما يجوز العكس، وهو نسخ تحريم الضرب مع بقاء تحريم التأفيف.

واحتجوا لجواز نسخ أحدهما دون الآحر بأن الفحوى وأصله مدلولان متغايران، لأن دلالة اللفظ على تحريم التأفيف وقعت بصريح اللفظ ودلالة الوضع، أما دلالته على تحريم الضرب فقد وقعت بالفحوى ودلالة الألتزام، فهما دلالتان مختلفتان، لذا لا يلزم من نسخ حكم احداهما نسخ حكم الأخرى ،

الثانى، يرى أصبحابه المنع مطلقا، فلا يجوز نسخ حكم المنطوق دون أن يرتفع معه حكم الفحوى، كما لايجوز نسخ حكم الفحوى بدون نسخ حكم الأصل، ففي المثال المتقام مهما نسخ تجريم التأفيف الا وينسخ معه تحريم الضرب، وكذا اذا نسخ حكم الضرب المستفاد من الفحوي وجب أن ينسخ معه حكم التأفيف المفحوي وجب أن ينسخ معه حكم التأفيف المفحوي وجب أن ينسخ معه حكم التأفيف المفحوي وجب أن ينسخ معه حكم التأفيف المفحودي وحب أن ينسخ معه المفحودي وحب أن ينسخ حكم التأفيد التأفيد وحب أن ينسخ التأفيد وحب أن ينسخ حكم التأفيد وحب أن ينسخ معه حكم التأفيد و التأفيد وحب أن ينسخ التأفيد و التأفيد

واستدلوا لذلك يأن المنطوق والفحوى مدلولان متلازمان، فلا يمكن أن يفترقا وجودا ولا عدما، لأن الفحوى لازم لأصله وتأبع له في حكمه.

فمن جهة أن الفحوى لازم للمنطوق والمنطوق ملزوم للفحوى لا يجوز نسخ حكم الفحوى الذي هو اللازم مع بقاء حكم المنطوق الذي هو الملزوم، لما تقرر من أن انتفاء اللازم يدل على التفاء الملزوم، فطلوع الشمس مثلا يلزمه وجود الضوء، فلو انتفى هذا اللازم وهو الفوء لرم منه انتفاء الملزوم، وهو طلوع الشمس، لهذا يستحيل أن ينسخ حكم اللازم وهو الفحوى مع بقاء حكم المنطوق وهو الملزوم، هذا دليل المنع من حيث التلازم،

تعظيم الوالدين واحاطتهما بسياج من الاحترام والتقايير والرحمة، فلو نسخ تحريم ضبهما المنتفاد من الفجوى بأن أبيخ ضربهما لكان ذلك مناقط لما اقتضاه تحريم التأفيف من وجوب تعظيمهما واحترامهما .

ومن جهة أن الفحوى تابع للمنطوق في الحكم والمنطوق متبوع فلا يجوز أن ينسسخ المنطوق المنبوع مع بقاء حكم الفحوى التابع، فتحريم ضب الوالدين في الآية تابع لتحريم

التأفيف، فلو نسخ حكم التأفيف الذي هو أصل لتحريم الفرب مع بقاء حكم الضب، لفقد التابع متبوعه والفرع أصله، وذلك مؤدحتما الى التناقص، اذ يصير الشيء الواحد تابعا لاتابعا وفرعا لا فرعا، وذلك تهافت باطل.

المذهب الثالث، يرى أصحابه أن المنطوق الذى هو الأصل يجوز نسخ حكمه مع بقاء حكم الفرع، أما نسخ الفرع مع بقاء الأصل فلا يجوز ،

واستدلوا لذلك بالقاعدة المقررة، وهي أن ارتفاع الملزوم لايوجب ارتفاع اللازم فيما إذا كان اللازم أعم، قعدم وجود الشمس مثلا، لايلزم منه عدم وجود الضوء، لأن الضوء كما يوجد مع الشمس يوجد مع غيرها كالسراج .

أما وجه امتناع الثانى \_ وهو نسخ حكم الفحوى مع بقاء حكم المنطوق \_ قمن جهة أن الاصل وهو التافيف في المثال ملزوم، والفوع وهو الضرب لازم ، ومحال أن يرتفع اللازم مع بقاء الملزوم، لما تقرر من أن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، أما انتفاء الملزوم فلا يقتضى انتفاء اللازم .

لهذا جاز على هذا القول أن ينسخ حكم الملزوم بدون حكم لازمه من غير عكس، فلا يجوز نسخ اللازم وحده بدون نسخ ملزومه .

المذهب الرابع عكس الثالث، اذ يرى أصحابه أن المنطوق الذي هو اصل للفحوى لا يجوز نسخه مع بقاء حكم الفحوى، أما الفحوى فيجوز نسخه وحده بدون نسخ أصله وهو المنطوق.

واستدلوا لذلك بأن المنطوق أصل ومتبوع، والفحوى قرع وتابع، فلو نسخ حكم الأصل وحده لبقى الفرع بدون أصل يبنى عليه والتابع بدون متبوع، وأما نسخ الفرع من غير نسخ حكم الأصل فانما أجازه أصحاب هذا المذهب لأن ارتفاع حكم الفرع مع بقاء حكم الأصل لا يلزم عليه محذور، فهم يرون أن نسخ حكم الأصل يستلزم نسخ حكم الفزع، بيد أن نسخ حكم الفرع لا يقتضى نسخ حكم الأصل.

هذه أربعة مناهب في نسخ حكم المنطوق أو الفحوى .

فالمذهب الأول، يجيز نسخ المنطوق دون الفحوى ويجيز العكس، وهو نسخ الفحوى . دون المنطوق و الفحوى مفهومان متغايران، دون المنطوق و الفحوى مفهومان متغايران، ومدلولان غتلفان ولا ترابط بينهما، فيجوز نسخ أحدهما دون الآخر ،

والمذهب الثانى، مقابل للأول، اذ يمنع بتاتا نسخ أحدهما دون الآخر، وقال به الأكثر ، امن الأصوليين، وهو مبنى على استلزام نسخ كل منهما لنسخ الآخر ، اما من حيث اللازميسة والملزومية ، وأما من حيث التابعية والمتبوعية .

والمذهب الثالث الذي يمنع نسخ الفحوى دون المنطوق ، ويجيز نسخ المنطوق دون الفحوى ، قال به أبو الحسين البصرى واختاره ابن الحاجب، وهو مبنى على اعتبار اللازميلة والملزومية، دون التابعية والمتبوعية .

والمذهب الرابع الذي يمنع نسخ حكم الأصل مع بقاء حكم الفرع ، ويجيز نسخ حكم الفرعمع بقاء حكم الأصل مبنى على اعتبار التابعية والمتبوعية، دون اللازمية والملزومية .

فالمذهبان: الثالث والرابع، اعتبر كل منهما في المنطوق والفحوى غير ما اعتبره الآخر، ولو نظر كل منهما الى ما نظر اليه الآخر لما اختلفا .

ومن هذا التفصيل والتحرير يتبين أن التحقيق من هذا الخلاف هـو ما ذهـب اليه الأكثرون من امتناع نسخ حكم أحدهما دون نسخ حكم الآخر، لما بينهما من الارتباط وجـودا

وعدما، واستلزام كل منهما للآخر، اما من حيث اللازمية والملزومية، واما من حيث التابعيــة والمتبوعية، في حين أنهما لايمكن اهدارهما معا أو اهدار أحداهما دون الأخرى فيتعين الاعتماد على ما قاله الجمهور.

ثانيا \_ نسخ المنطوق دون المخالفة أو العكس بأن تنسخ المخالفة دون المنطوق .

أما نسخ المنطوق فانه يستلزم نسخ المخالفة، فلا يجوز نسخ حكم المنطوق بدون نسخ حكم مفهوم المخالفة لأن المنطوق أصل و متبوع والمخالفة فرع وتابع ، ورفع الأصل المتبوع يوجب رفع حكم الفرع التابع ، فلو قرض نسخ وجوب الزكاة في الغنم السائمة المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم: في الغنم السائمة زكاة ، لارتفع أيضا نفي وجوبها في المعلوفة المستفاد من طريق مفهوم المخالفة ،

وأما نسخ المخالفة فاته لا يستلزم نسخ أصله وهو المنطوق، فيجوز نسخ حكم مفهوم المخالفة بدون نسخ حكم أصله وهو المنطوق، وانما جاز ذلك لأن المخالفة فرع تابسم للمنطوق، ولا محذور في الغاء الفرع ورفع التابح مع بقاء أصله، فقوله صلى الله عليه وسلم: انما الماء من الماء بدل بمنطوقه على أنه لا يجب الغسل الا بالانزال وخروج الماء ، ويسدل بمفهومه المخالف على أنه اذا لم يقع انزال فلا يجب الغسل، ثم نسخ هذا المفهوم بحديث آخر، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: إذا جلس بين شعبها الأربع، ثم جهدها، فقد وجب الغسل.

وعلى هذا فيجوز نسخ المخالفة دون أصلها بخلاف العكس ـ وهو نسخ المنطوق دون المخالفة \_ فلا يجوز .

#### المسألة الثامنة في ورود نص متأخر على مدلول نص متقدم بزيادة اونقص .

اذا ورد نص متأخر على نص متقدم وكان النص المتأخر يقضى تشريعه بزيادة أو نقص عن ما دل عليه النص السابق، فلا يخلو الأمر من أن يكون مدلول النص المتأخر مستقلا عن مدلول النص السابق ومنفصلا عنه قيما يقضى بتشريعهمن الأحكام. أو يكون النص السلاحيق يرتبط مدلول النص النص المتقدم ويتصل به من حيث الزيادة عليه أو النقص منه، فالزيادة أو النقص اما أن يكونا مستقلين ومنفصلين عن غيرهما، واما أن يكونا مرتبطين ومتصلين بما تقدمهما من الأحكام، بحيث يكون للزيادة أو النقص تأثير بالتغيير في مدلول النص السابق.

أولا .. ما يستقل من الزيادة أو النقص: الزيادة أو النقص اذا كانا مستقلين عن غيرهما من الأحكام المسروعة ولا علاقة لهما بها، فقد أجع الأحوليون على أن الزيادة أو النقصلا يعتبران ناسخين لما تقدمهما من الأحكام، اذ من شرط النسخ المنافاة بين الناسخ والمنسوخ، وحيث ان الزيادة أو النقص وردا مستقلين ولا علاقة لهما بالأحكام الأخرى السابقة فلا يعد ورود أحدمها ناسخا، سواء كانت الزيادة أو النقص من غير جنس المزيد عليه، أو من جنسه،

مثال الزيادة من غير جنس المزيد عليه تشريع عبادة الحج أو الزكاة ، زيادة على العبادات الأخرى من صلاة وصيام وغيرهما، ومن جنسه زيادة صيام أو صلاة على الصيام المفروض وعلى الصلوات الخمس، فالزيادة المستقلة سواء كانت من غير جنس المزيد عليه أو من جنسه لا تعتبر ناسخة لبقية العبادات لعدم المنافاة بينهما ، اذ من شرط النسخ التنافى بين الناسخ والمنسوخ .

الا أن الحنفية خالفوا في زيادة صلاة منهم على أن زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس يرتفع بها حكم الوسطى لان زيادة صلاة سادسة تزيل الوسط حيث تجعل ما كان

وسطا غير وسط، لأن الخمس اثنتان واثنتان وواسطة، بخلاف الست فهى ثلاث ثلاث ولا واسطة بينهما، فيلزم منه نسخ الحكم المتعلق بالوسطى المقتطى للمحافظة عليها الوارد في قوله تعالى : (حافظوا على الطوات والعلاة الوسطى)

ورد عليهم بأن كون الصلاة وسطى ليس بحكم شرعي، بل هو أمر حقيقي واقعى ، فو فم توسطها لايمتين نسخا لأن المنسوخ يجب أن يكون حكما شرعيا .

وغيرها من أنواع العبادات، فيكون ناسخا للزكاة مقلا فهذا لا علاقة له بالصلاة والصيام والحج وغيرها من أنواع العبادات، فيكون ناسخا للزكاة وحدها، ولكن فيما يرجع الى غيرها من أنواع العبادات لايؤثر النقص فيها تبديلا ولا تغييرا، لاستقلالها بنفسها، فلا يكون ناسخا بالنسبة الى غير الزكاة من أنواع العبادات .

اذا كان متعلقا به ومقتضيا لتغييره بزيادة أو النقص؛ النص الوارد على مدلول النص المتقدم اذا كان متعلقا به ومقتضيا لتغييره بزيادة أو تقص قد جرى الخلاف بين الاصوليين في زيادة شيء من ذلك أو نقصه، فذهب جماعة منهم الى أن الزيادة أو النقض من مدلول النص السابق لا يعتبران ناسخين مطلقا، وذهب بعضهم الى النفصيل في المسائل الفرعية التي اختلفت فيها آراؤهم.

قالزيادة كما في زيادة التعريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام. وكزيادة الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وأبي داود: أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين، وكلا الحديثين خبر آحاد .

والنقص، كما في اثبات التجريم في الرضاع بخمس رضعات مع اطلاق القرآن في قوله تعالى: (واخواتكم من الرضاعة) وكالطواف فائة قيد بالطهارة في حديث: الطواف بالبيت صلاة مع اطلاق القرآن في قوله تعالى: (وليطوفوا بالبيت الحتيق) قالرضاع في نص القرآن يشمل ما كان بخمس رضعات وبدونها الا أن محبر الآحاد أخرج منه ما اذا كتان بدون خمس رضعات ، والطواف في نص القرآن عام يشمل ما كان بطها رة وبدونها، فاخرج منه خبر الآحاد ما كان منه بغير طهارة، وذلك تقص من مدلول نص القرآن بخبر الآحاد .

التغيير ياتى على توعين: يتضع مما تقدم أن تغيير مدلول النص ياتى على توعين: تغيير بالزيادة على مدلول النص، وتغيير بالنقص منه،

النوع الأول، التغيير بالزيادة: ان الزيادة التي يرد بها النص المتأخر على النص المتقدم الما أن تكون باضافة بعض الأفراد الى مدلوله مما يقضى بتبديله وتغييره.

فزيادة الجزء كان يرد نص من الشارع بزيادة ركعة أو ركوع أو سجود في صلاة من الصلوات، أو بزيادة التغريب على حد الزني، أو زيادة عشرين جلدة على الثمانين في حد القذف.

وزيادة بعض الأفراد على مدلول النص السابق تاثي على صورتين :

الصورة الآولى، أن يرد نص بوجوب خصلة كالاطعام مثلا، ثم يرد نص بالتخيير بين الاطعام والصيام، فقد وقعت زيادة الصيام على النص السابق، ثم يرد نص أيضا بالتخيير بين خصال الاطعام والصيام والعتق، فقد جاء النص الأخير بزيادة العتق على النص السابق وأيضا فقد خير الشارع في اقامة الحجة بين رجلين، ورجل وامرأتين، ثم ورد أنه صلى الله عليه وسلم قفى بالشاهد واليمين، فقد كان التخيير أولا بين أمرين ، شم زاد الحديث أمرا ثالثا فيكون التخيير قد وقع بين ثلاثة أمود .

الصورة الثانية: أن يرد نص برفع مفهو م المخالفة، لقيد من صفة أوشرط في النصص السابق، فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم، قال: في الغنم السائمة زكاة، وكذا لو قال: تجب الزكاة في الغنم ان كانت سائمة. فقيد السوم في الحديث، وشرطه في المثال بعده يقضيان طبقا لدلالة مفهوم المخالفة بأن لازكاة في المعلوفة، فلو قال الشارع بعد ذلك: في الغنم زكاة في المعلوفة كالسائمة، وكذا لو قال النص الأخير رافعا لمفهوم المخالفة، لأنه يوجب الزكاة في المعلوفة كالسائمة، وكذا لو قال الشارع: اعتق رقبة مومنة، أو اعتق رقبة ان كانت مومنة، فإن مفهوم المخالفة، فلو جاء فان مفهوم المخالفة والشرط يقضي بعدم قبول عتق الرقبة الكافرة بمقتضي مفهوم المخالفة، فلو جاء نص بعد ذلك بالاطلاق في الرقبة، كان يقول الشارع: اعتق رقبة، فانه يكون شاملا للرقبة المومنة والكافرة فتكون الكافرة زائدة في النص الأخير على النص السابق الذي يمنع بمفهومه المخالف من قبول عتقها، وبزيادتها يرتفع مفهو م المخالفة، وذلك هو النسخ .

وضابط الزيادة على النص السابق بمقتضى قيد الصفة أو الشرط أن النص المتقدم اذا كان حكمه مقيدا بصفة أو شرط فان الأفراد التي لايتوفر فيها القيد تكون خارجة عن مدلوله بمقتضى مفهوم المخالفة، ثم اذا ورد النص المتأخر وكان خاليا عن ذلك القيد، فانه يكون شاملا للأفراد التي خرجت عن النص المتقدم، وبذلك يتحقق أن النص المتأخر نظرا لاطلاقه وشموله قد أتى بالزيادة الرافعة لمفهوم المخالفة الذى اقتضاه النص السابق .

ثم ان زيادة الجزء أو الفرد على النص السابق قد جرى في اعتبارها ناسخة أو غيس ناسخة الخلاف بين الأصوليين على أقوال :

I \_ للمالكية والشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة، كالجبائي وأبي هاشم قالوا: ان الزيادة على مداول النص السابق ليست نسخا مطلقا، اذ لم يرتفع بها حكم شرعى سابق، وانما ارتفع بها حكم البراءة الأصلية، وذلك لا يعد نسخا، لأن النسخ من شرطه أن يكون كل من الناسخ والمنسوخ حكما شرعيا، وبنوا على هذا صحة ثبوت الزيادة على النص السابق حبر الآحــاد.

2\_ للحنفية ، قالوا: ان الزيادة على مدلول النص السابق تعتبر نسخا مطلقا واستدلوا لذلك، بأن، الزيادة على النص السابق رافعة للحكم الشرعى، وبنوا على ذلك انكار الزيادة بخبر الآحاد .

3 - يرى أصحابه أن الزيادة ان أفادت نفى مفهوم المخالفة سواء كان مفهوم الصفة أو الشرط فانها تعتبر ناسخة، كأن يقول الشارع: فى الغنم السائمة زكاة أو تجب الزكاة فى الغنم ان كانت سائمة، فمفهوم القيد بالسوم فى المثال الأول، والشرط فى المثال الثانى يدل على نفى وجوب الزكاة فى المعلوفة، فاذا ورد نص بعد ذلك يقضى بوجوب الزكاة فى المعلوفة، كما اذا قال الشارع: تجب الزكاة فى الغنم مطلقا فهذا يشمل المعلوفة والسائمة، فيكون منافيا لمفهوم المخالفة، وكذا اذا قال: تجب الزكاة فى المعلوفة، فكلا النصين ينافى مفهوم المخالفة، فيكون ناسخا له .

أما الزيادة التي لاتنافي مفهوم المخالفة فلا تعتبر نسخا لأنها لم ترفع حكما شرعيا ، ويدخل في هذا زيادة ركعة أو ركوع أو سجود في الصلاة مما لايجوز أن ينفصل عن المزيد عليه، لأنه يصير متصلا به اتصال اتحاد بحيث لا يجوز أن يفعل الجزء الأول وحده كما كان يفعل من ذي قبل، لأنه لا يجوز افراده عن الزيادة، و يدخل في ذلك أيضا زيادة يجوز افرادها عن المزيد عليه كزيادة التغريب في حد الزني وزيادة عشرين جلدة على الثمانين في حد القذف ، ويدخل في ذلك زيادة لا تعتبر جزءا من المزيد عليه بل شرطا فيه كزيادة شرط الطهارة في الطواف .

4 ـ للقاضى عبد الجبار، وهو برى أن الزيادة ان اتصلت بالمزيد عليه اتصال اتحاد، ولا يجوز انفكاكه عنها حتى لو فعل وحده بدول الزيادة كما كان يفعل من ذى قبل لبطل ووجب استئنافه، فهذه الزيادة تكون ناسخة لحكم المزيد عليه لشدة التغيير الذى أحدثته عليه الزيادة حيث أخرجته عن حالته الآولى، وذلك كزيادة ركعة في صلاة الصبح مثلا، فالركعة الثالثة تصير جزءا من مجموع الصلاة، فبعد الزيادة لو فعلت الركعتان وحدهما لبطلت الصلاة من أصلها ووجب استثنافها، ولا يجوز الحاق الركعة الثالثة بهما، وكذا تكون الزيادة نسخا أيضا قيما اذا وقع التغيير بين خصلتين، كأن يقول الشارع: صم، أو اعتق، ثم يرد نص بزيادة الاطعام فينير بين ثلاثة: الصيام والعتق والاطعام، فأن زيادة الثالث تكون ناسخة للنص الأول الذي يحصر التخيير في الضوم والعتق ويحسرم الخروج عنهما.

فى هاتين العالتين تكون الزيادة ناسخة، أما فى غيرهما فلا تكون ناسخة، وذلك رويادة التغريب فى حد القلف، وكزيادة على الثمانين فى حد القلف، وكزيادة شرط منفصل كالطهارة فى شرط الصلاة أو العاواف .

ق للامام الغزال، أذ يرى ال الزيادة أن غيرت المزيد عليه واتصلت به اتصسال اتخاد بحيث لايجوز الفصل بينهما حتى لو قعل المزيد عليه وحده، لوجب استئنافه وفعلسه متصلا مع الزيادة، فان هذه الزيادة تعتبر لاسخة الحكم المزيد عليه، كزيادة ركعتين في صلاة الصبح وان كانت الزيادة لاتنصل بالمزيد عليه اتصال اتحاد بحيث لايمتنع فعلهما منفردين بأن يفعل المزيد عليه وحده ثم تضم اليه الزيادة، فلا تكون الزيادة نسخا، ويدخل في ذلك زيادة التغريب في خد الزني، وزيادة عشرين جلدة على التمانين في حد القذف .

و لابى الحسين البصرى، اذ يرى أن الزيادة ان كانت رافعة للحكم الشرعى الثابت بدليل شرعى تكون ناسخة مطلقا، سواء كان ذلك الحكم ثابتاً بالمنطوق أو المهوم، أما ان رفعت الزيادة حكم البراءة الأصلية \_ وهو حكم عقلى \_ فلا تكون ناسخة كزيادة التغريب في حد القذف، فان التغريب كان معدوما، وكذا العشرون جلدة الزائدة على الثمانين كانت معدومة، وعدمها هو البراءة الأصلية، ورفعها بايجاب الزيادتين المذكورتين لايعتبر نسخا.

الناسية والمناه المن الاقوال التي وردت في موضوع الزيادة على النص السابق على ما في بعضها من الشفارب، كالقول الرابع والخامس،

فمن قالوا: انها غير ناسخة مطلقا، يرون أن النص المتأخر لم يغير حكم النص المتقدم لأن حكمه لم يرتفع بل بقى مستمرا، أذ لم يرفع الا البراءة الأصلية ورفعها لا يعد نسخا، سواء كانت الزيادة جزءا أو فردا، وسواء الصل الجزء المزيد بالمزيد عليه اتصال اتحاد بحيث لا يجوذ فصلهما أو زيادة لا تمنع من انفصالهما .

والذين قالوا: ان الزيادة على النص السابق ناسخة مطلقا يرون أن المجمسوع من المزيد والمزيد عليه قد استؤنف تشريعهما، فزيادة ركعة في صلاة الصبح مثلا، وزيادة عشرين جلدة على الثمانين يعتبر المجموع من المزيد والمزيد عليه هو الواجب، حيث استؤنف ايجاب المجموع، فقد تغير الحكم الأول لأن حكم المجموع غير حكم الجزء، وأيضا فبالزيادة قد ارتفع اجزاء الجزء الأول، وارتفع تحريم الزيادة عليه، الى غير ذلك مما يعتبر ابطالا للنص السابق، وعلى هذا بنى الحنفية منعهم للزيادة بخبر الآجاد لأنهم يعتبرون النص الوارد بالزيادة ناسخا للنص السابق، وهم لا يجيزون النسخ بخبر الآحاد.

وأيضا نظرا الى أن الحنفية لايقولون بدليل الخطاب الذى هو مفهوم المخالفة فان النص الوارد بما ينافيه لايعتبرونه ناسخا، فهم موافقون فى ذلك لمن لايعتبرون الزيادة نسخا لأن الزيادة فى ذلك لم ترفع حكما شرعيا، وانما دفعت البراءة الأصلية، ورفعها لايعتبر نسخا.

أما الأقوال التي وردت بالتفصيل فان مبناها على اختلاف الاعتبارات في الفروع التي بينوها وشرحوها، حيث اعتمد بعضهم تفصيلا خاصا في تلك الفروع، فاعتبر الزيادة رافعة للحكم الشرعي في بعض الفروع، فكانت نسخا، واعتبرها في البعض الآخر رافعة للبراءة الأصلية فلم تكن نسخا، واعتمد البعض الآخر منهم تفصيلا آخر مغايرا، وهكذا تباينت أقوالهم واختلفت مذاهبهم في هذه المسألة بناء على اختلاف الاعتبارات.

النوع الثاني، التغيير بالنقص: أن ورود النص المتأخر على النص المتقدم بالنقص من مدلوله، قد يكون بنقص سنة أو جزء أو شرط. .

ان ورود النص بنقص نفس السنة أو الجزء أو الشرط لاخلاف بين الأصوليين فى أن ذلك يعتبر نسخ السنة والجزء والشرط، وكذا لاخلاف بينهم فى أن نسخ السنة لايشمل العبادة التى تتعلق بها السنة كستر الرأس فى الصلاة، والوقوف على يمين الامام، فنسخ السنة لايعتبر نسخا لأصل العبادة، بل هو نسخ لنفس السنة وحدها.

أما نسخ الجزء أو الشرط فقد وقع الخلاف بينهم فى شمول النسخ لبقية أجراء المشروع وللمشروط، فالجزء كركعتين من صلاة الظهر مثلا، والشرط كالطهارة واستقبال القبلة للصلاة، فلو ورد نص برفع جزء من الصلاة، أو برفع شرطها، فنقص الجزء أو الشرط نسخ لهما باتفاق، وانما الخلاف بينهم فى اعتبار ذلك نسخ الأصل العبادة، وهى الصلاة مثلا بنسخ جزئها أو شرطها على أقوال:

I \_ للشافعية والكرخى وأبى الحسين البصرى، قالوا: ان نقص الجزء كالركعة من الصلاة أو الشرط كالطهارة لها ليس بنسخ للأصل المشروع عبادة أو غيرها، والنسخ انما هو للجزء أو الشرط المرفوع وحده .

واحتجوا لذلك بأن الجزء الباقى، وكذا المشروط لايزال حكمهما ثابتا بمقتضى النص الأول، اذ لو ارتفع الأصل لافتقر الباقى فى حكمه ومشروعيته الى دليل آخر، وذلك باطل بالإجماع.

2 ـ لبعض الأصوليين، يقول: أن نقص الجزء أو الشرط ناسخ لمجموع الأصل المشروع عبادة أو غيرها، وإلى هذا المذهب يميل الامام الغزالي .

واستدل أصحابه لذلك بأن حكم الجزء غير حكم الكل، فنقص ركعتين أو ركوع من صلاة يعتبر نسخا لأصل العبادة، لأن حقيقة النسخ هي الرفع والتبديل وقد حصل ذلك، وأيضا فان الركعات الأربع كان حكمها الوجوب، وقد نسخ وجوبها واستبدل بوجوب ركعتين وهما عبادة أخرى لاأنها بعض الأربع، وفيما يرجع الى نقص الشرط قالوا: ان حكم المشروط بدون شرطه غير حكمه مع توفر شرطه، فالصلاة بدون طهارة غيرها مع الطهارة .

ورد هذا المذهب بما وقع عليه الاجماع من أن الجزء الباقى من أصل المشروع، وكذا المشروط لايزال حكمهما ثابتا بمقتضى النص الأول من غير افتقار الى دليل آخر يقضى بطلبهما وتجديد حكمهما، اذ لو ارتفع حكم الأصل لافتقر الى دليل آخر، مع أن ذلك باطل اجماعا .

3 \_ للقاضى عبد الجبار، فقد ذهب الى التفصيل بين نقص الجزء ونقص الشرط. ثما نقص الجزء فقد قال فيه: انه يعتبر نسخا للمشروع من أصله، بمعنى أنه رفع لمجموعه .

2 \_ اجماع الأمة على أن هذا النص متأخر، وذاك متقدم .

3 \_ أن يقول الراوى: هذا النص متأخر، وذاك متقدم في الورود .

4- أن يذكر الراوى تاريخ النصن، كان يقول: سمعت كذا في سنة خمس وسمعت كذا في سنة خمس وسمعت كذا في سنة تسع. أو سمعت كذا عام غزوة بدر، وسمعت كذا عام غزوة أحد. أو سمعت قبل الهجرة كذا وبعد الهجرة كذا. فاذا ذكر الراوى السنة أو الغزوة أو الهجرة، فذاك مما يعلم منه تاريخ المتقدم والمتأخر من النصين، اذ السنو ن معلومة، والغزوات سنواتها معلومة أيضا، وكذا الهجرة، وبذلك يعلم النص المتأخر من المتقدم.

وحاصله أن الناسخ يعرف اما بالتنصيص على كونه ناسخا، ولا يكون الا من طريق الشارع أو الاجماع، واما بالتاريخ، ويكون من الشارع والاجماع والراوى على ما تقدم .

# بعض طرق غير معتمدة في معرفة الناسخ من المنسوخ:

هناك بعض طرق، لا يصبح الاعتماد عليها في اثبات معرفة الناسخ من المنسوخ، منها:

I \_ أن يقول الصحابى: كان الحكم كذا ثم نسخ، أو هذا منسوخ وذاك ناسخ. فلا يعتمد عليه فى ذلك، لأنه قد يكون عن اجتهاد، ولا يلزم غيره أن يتبعه فى اجتهاده، اذ لايجب على المجتهد أن يتبع مجتهدا آخر، بخلاف قو له: هذا متأخر، وذاك متقدم، فلا اجتهاد فيه.

2 \_ اثبات احدى الآيتين في المصحف بعد الأخرى، لأن ترتيب الآيات في المصحف لا يدل على ترتيبها في النزول، اذ ربما قدم فيه المتأخر وأخر المتقدم كما في آيتي عدة الوفاة.

3 \_ تأخر اسلام الراوى، فلا يدل على أن مرويه متأخر عما رواه متقدم الاسلام، اذ قد يكون رواه عن متقدم الاسلام، فلا دلالة فيه على تأخر روايته .

4 ــ صغر الراوى ، لا دلالة فيه أيضًا على أن مرويه متأخر عما رواه كبير السن، اذ قد يكون رواه عن من تقدمه في السن، وعلى فر ض أن يكون رواه مباشرة عن الرسول فيجوز أن تكون رواية متقدم السن متأخرة عن رواية صغير السن، بل يجوز أن ينقل الكبير عن الصغير.

5 – أن يكون حكم أحد النصين على وفق العقل والبراءة الأصلية، فلا يدل النص الموافق للبراءة الأصلية على تقدمه على النص المقتضى للتكليف والانتقال من البراءة الأصلية، وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم: لاوضوء مما مسته النار، فهذا الحديث جاء موافقا للبراءة الأصلية، ولكن لايلزم أن يكون متقدما على النص الوارد با يجاب الوضوء مما مسته النار، لأنه يجوز أن يكون الشارع أوجب الوضوء مما مسته النار ثم نسخه، وعليه فالموافق للبراءة الأصلية ليسس أولى بالتقدم من المخالف لها، بل هما في ذلك مستويان، لذا لاتكون البراءة الأصلية دليلا على أن النص الموافق لها متقدم في الورود على النص المخالف لها.

# تغيير الاحكام بالاجتهاد:

لقد علم من موارد الشرع الاسلامى و تصرفاته أن الشريعة الاسلامية انما جاءت لسعادة الانسان ودفع الحرج والضيق عنه في الحياة الدنيا الفانية وفي دار البقاء الأبدية، وهذا هـو المنهاج الذي جرت عليه الشريعة الغراء في جلب المنافع والمصالح للعباد ودفع المضار

والمفاسد عنهم، وذلك ما يعبر عنه الأصوليون بمقاصد الشريعة ، وعلم أيضا أن الشريعة الاسلامية شريعة الهية صرفة، ومصادرها الشرعية جمعها علماء الأصول في الأدلة الشرعية التي تقدم تفصيلها في هذا المنبع، كما علم أن بعض الأحكام التي تنبني على تلك المصادر قد ترتفع أو تتغير بالنسخ اعتبارا لجلب المصالح ودفع المفاسد، ومرجع هذا الى المصالح المرسلة التي تقدم الكلام عليها في موضعها من هذا المنبع لملاء متها لمقاصد الشرع بحيث لا ثنافي أصلا من أصوله ولا دليلا من دلائله، فهي لاتخرج عن نطاق أصول التشريع وأدلته، هذا كله مما لاجدال فيه .

غير أن مسألة تغير الأحكام الشرعية تستدعى كثيرا من التفصيل ومزيدا من العناية والاهتمام، وتتوقف على رأى الفقهاء المسلمين في مبدأ تغييرها طبقا للقواعد المقررة عند الأصوليين وأساليبهم الخاصة في دراسة الأدلة الشرعية، فقد تعرض لهذا الموضوع كثير من الفقهاء والغلماء المسلمين: منهم العزبن عبد السلام الشافعي وابن القيم الجوزية الحنبلي وأبو اسحاق الشاطبي المالكي وغيرهم ممن كتبوا في مقاصد الشريعة الاسلامية وفي المصالح المرسلة والاسباب التي بنيت عليها فقسموا أحكامها الى عبادات ومعاملات.

أما العبادات فانها تبحث في مسائل التعبد التي لاتعرف الا من الشارع، لأن عامــة التعبدات لا يعقل لها معنى ولا علة على التفصيل ، كالوضوء والصلاة والصيام والحج في زمان منصوص دون غيره، ونحو ذلك، فقد وضعت على التحكم المحض المنافي للمناسبات التفصيلية فلا دخل فيها للآراء والعقول ولا للمصالح المرسلة .

وأما المعاملات فانها تبحث في مصالح العباد وجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم.

وفى كل من القسمين قال ابن عبد السلام: التكاليف كلها راجعة الى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، والله غنى عن عبادة الكل ولا تنفعه طاعة الطاعين، ولا تضره معصية العاصين.

وحيث ان أحكام المعاملات مبنية على جلب المنافع للعباد ودرء المفاسد عنهم، تحقيقا المقاصد الشريعة، كانت المنافع مباحة والمفاسد محرمة، وبهذا قال معظم الفقهاء، قال ابن القيم: ان الشريعة مبناها وأساسها على الحسكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل الى الجور، وعن الرحمة الى ضدها، وعن الصلحة الى المفسدة، وعن الحكمة الى العبث فلست من الشريعة وان أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها، الى أن قال: فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة .

الأصل فى تغير الأحكام: قال ابن خلدون: ان أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار، كذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التى قد خلت فى عباده.

وهذه الظاهرة الاجتماعية تقتضى تبدل مصالح الناس بتبدل مظاهر البيئة الاجتماعية، وذلك يستلزم تبدل الأحكام الشرعية، وبناء على ذلك قد أثبت ابن القيم تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وهذا شيء واضح غير أنه قد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أو جب من الحرج والمشقة ما لاسبيل الى التكليف به، لما علم من أن الشريعة الباهرة الحكيمة لا تأتى به .

وهذه التقيقة التى أوضعها اليوم مو تسكو وغيره من علماء الاجتماع قد سبقهم اليها ابن القيم وابن خلدون وغيرهما من علماء الاسلام منذ القرن الرابع عشر الميلادى «الثانى للهجرة» فسبقوا علماء الغرب الى ذلك بما لايقل عن أربعة قرون، وقد بنيت هذه القاعدة على رعاية جلب المصالح ودفع المفاسد في التشريع من حيث اعتبار ذلك علة في الحكم، فاذا وجدت العلة وجد الحكم، واذا زالت أو تغيرت زال أو تغير الحكم، وعلى هذا تأسست القاعدة الأصولية التي تقول: ان الحكم الشرعي المبنى على علة يدور مع علته وجودا وعدما، ويقال أيضا أن الحكم الشرعي مبنى على علته، فبانتها فها ينتهى .

# بعض أمثلة لتفيير الأحكام واختلاف الاجتهاد.

ان تغير الأحوال والعوائد والنحل وغير ذلك مع رعاية جلب المنافع ودفع المفاسد في التشريع ذلك ما أدى الى تغير الاجتهاد والاختلاف في الآراء وهو السبب في تغيير الفتاوي والأحكام ومن أمثلة ذلك ما ياتي:

ت ــ الامام الشافعي رضي الله عنه ترك مذهبه العراقي القديم واستبدل بمذهب المصرى الجديد متأثرا في ذلك بالبيئة والحياة الاجتماعية باختلاف البلدين .

2 للخواج في أيام أبى يوسيف قد نقص عما كان عليه في أيام عمر بن الخطاب رضى الله عنه بسبب تغير الأمصار والأحوال .

3 ـ قد أفتى الفقهاء الجنفيون في كثير من المسائل الفقهية بخلاف ما أفتى به من تقدمهم من أيمة مذهبهم بناء على اختلاف الأحوال والأزمنة والعوائد وغيرها، فمن ذلك :

أ \_ كانت للمعلمين في الصدر الأول من الاسلام عطايا كافية، فلذلك منم أبو حنيفة وصاحباه الاستئجار على تعليم القرآن الكريم و نحوه ولكن لما انقطعت العطايا عن المعلمين أفتى شيوخ المذهب المتأخرون بجواز الاستئجار على ذلك لتغير العرف.

ب \_ تقرر في المذهب الحنفي أن النا فع لا ضمان فيها ولكن المتأخرين من الحنفية أفتوا بوجوب ضمان المنافع على غاصب عقار اليتيم والوقف، فتغير الحكم لتغير الزمان أو الى غير ذلك من الجزئيات التي تغير فيها الافتاء بسبب تغير الأحوال أو الأزمان أو الأمكنة أو العوائد .

#### تقيير النصوور :

ان تغيير النصوص أمر ثابت في التشريع القديم والحديث، ومعمول به مطلقا في القرانين الوضعية، فهي تتغير بنفس الظريقة التي وضعت بها حيث تعمد السلطة المشرعة الى وضع نصوص جديدة تقيد بها النصوص القديمة أو تخصصها أو تلفيها بالكلية ، والتعديل أو الالغاء للنصوص يجرى به العمل اليوم في سائر الأمم فتغير نصوصاً سابقة بنصوص لاحقة يقضى بها التطور ورعاية الصالح العام .

بعد هذه المقدمة يبقى النظر في تفيير النصوص الشرعية الاسلامية، وهي منحصرة في الكتاب والسنة .

قرر الأموليون أن نصوص الكتاب والسمنة يجوز تعديلها وتغييرها بل والغاء مفعولها بالمرة اذا كان ذلك بنصوص أخرى من الشرع الحكيم ، حيث انهم أجازوا تقييد المطلسق وتخصيص العام ونسخ العكم الأول بالمرة اذا كان النص الثاني مصادما للأول، وهذا شيء لاريب فيه بدليل الوقوع ، فتغيير النص بالنص في الشرع الاسلامي أمر مسلم لا جدال فيه سواء

كانت النصوص التي وقع تغييرها ترجع الى أمور المعاد من عبادة وغيرها أو الى شئون الدنيا من أنكحة ومعاملات وغير ذلك .

ولكن الأمر المهم في هذه المسألة هو تعديل النصوص الشرعية الصريحة بالاجتهاد اعتبارا لجلب المصالح ودفع المفاسد عن العباد، وحيث ان النصوص الشرعية مقدسة عند جميع المسلمين، ومحترمة لدى كل من آمن بالله وصدق برسالة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، فان التصرف فيها بالتغيير والتبديل أمر من الصعوبة بمكان ويستدعى كثيرا من العناية والدقة ولابد فيه من التفصيل بين الأمور الدينية والشئون الدنيوية .

أولا \_ الأمور الدينية، ان النصوص الشريعة الصريحة المتعلقة بالمعاد من عقائد وعبادات يحرم مطلقا التعرض لها أو التصرف فيها بأى وجه من وجوه التغيير ، لأن الشارع المحكيم شرعها لمصالح عباده التى ترجع الى معادهم، وليس لأى مخلوق أن يتصرف فيها بالزيادة أو النقصان، والتشديد أو التخفيف، فاصول الدين وقواعد التوحيد وكل ما شرعه الله تعالى من أنواع العبادات للخضوع له والتقرب اليه لمحض مصالح العباد هى دائمة أبدية وواجبة على كل مكلف فى جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال الى يوم القيامة، فهى ثابتة أبدا وليس لأى عجتهد أو مشرع أن يتعرض لها بأى نوع من أنواع التعديل والتغيير لأنها لا تتبع عادة ولا عرف ولا يراعى فيها زمان ولا مكانولا أى حال من الأحوال، بل هى ثابتة فى كل زمان ومكان، وفى حميع الأحوال.

ثانيا \_ الأمور الدنيوية، فقد اتفق جميع العلماء على أن الله تعالى انما شرع الأحكام لمصالح عباده تفضلا منه واحسانا، ولمقاصد اقتضتها حكمة التشريع لتنظيم معاشهم وضبط حياتهم في مجتمعهم، ولأجل ذلك رتب الشارع تلك الأحكام على علل علمت بالنص عليها أو الايماء الميها ، أو من القرائن الدالة عليها أو غير ذلك .

ومن مراعاة العلل والأوصاف التي تبنى عليها الأحكام نشأ الخلاف بين العلماء في تغيير النص الشرعي من الكتاب والسنة بالاجتهاد على مذهبين:

المذهب الأول للجمهور من الفقها، فقد ذهبوا الى المنع من تغيير تفسير نصحوص الكتاب والسنة مطلقا، فحرموا الفتوى بما يخا لف النصوص وقالوا: انما تجوز مراعاة اختلاف الأعراف والأزمنة والأمكنة والأحوال للتضييق والتشديد، أو للتيسير والتخفيف في المسائل التي لا نص فيها. وبهذا المذهب قال الامام أبو حنيفة والشافعية وداود الظاهرى وغيرهم فقد روى عن الأمام الشافعي أنه قال: اذا رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا ولم آخذ به فاعلموا أن عقلي قد ذهب، وروى عن ابن حزم الظاهري أنه أنكر جواز الانتقال عن حكم بغير نص أوجب الانتقال عنه لتبدل حال من أحواله أو لتبدل زمانه أو مكانه، فهذا هو الباطل،

المذهب الثانى، نظر أصحابه الى مقاصد الشدارع فى سن الأحكام حيث بناها على أوصاف وعلل معقولة لا تدع مجالا للشك فى أن الغرض من التشريع انما هو رعاية مصلحة المكلفين رفقاً بهم واحسانا، وذلك ما تقتضيه حكمة التشريع، ولهذا لم يتردد رجال هذا المذهب أمام النصوص التى وردت فى أزمنة وأحوال وأعراف خاصة طبقا لما اقتضته حكمة التشريع اذ ذاك ، بل عمدوا الى تلك النصوص ففسروها تفسيرا يتناسب مع المصلحة اعتبارا لتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف، وعملا بنفس حكمة التشريع التى روعيت فيها مصلحة العباد فطبقوا تلك النصوص على أحكام تناسب العلل المتجددة، لتكون بذلك مناسبة لروح التشريع ومحققة لمقاصد الشارع الحكيم.

وعلى ضوء هذا النظر الرشيد جرى بعض الخلفاء والأيمة المجتهدين فأصدروا أحكاما تقضى بجواز تغيير تفسير النصوص بتغير الاجتهاد لتغير العلة أو لاختلاف العرف أو لاقتضاء الضرورة والمصلحة ذلك تحقيقا لتطبيق السياسة الشرعية، وفي طليعة هؤلاء الأعلام:

أولا \_ عمر بن الخطاب: ان الخليفة الثانى الفاروق سيدنا عمر بن الخطاب كان مؤسس الدولة الاسلامية، وكان مشهورا بالعدل والبأس والجراءة ساهرا على حقوق الرعية ومصالحها، وكانت له مزايا في الاسلام سارت مضرب الأمثال، ومواقف خالدة على ممر الدهور والأحقاب فقويت شوكة الدولة الاسلامية على عهده قوة كبيرة، وكثرت الفتوحات في سائر الجهات، فعدثت بذلك تقلبات محسوسة وتغيرات ملمو سة في العوائا، والأعراف، ومن أجل هذا الانقلاب العظيم والتحول الكبير ظهرت حاجات جديدة، و نشأت مصالح لا عهد للفاروق بها من ذي قبل وأمام هذا الوضع الجديد لم يتوقف الفاروق في تغيير بعض الأحكام والفتاوى التي كانت جارية على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، أو على عهد الخليفة الأول سيدنا أبي بكر الضديق رضوان الله عليه تحقيقاً للسياسة الشرعية ومحافظة على مصالح المسلمين، بل مضى في هذا الأمر بكل ثبات وحزم وصرامة، فأصدر بعض أحكام تقضى بتأويل بعض نصوص الكتاب والسنة وتغيير تفسيرها عما كان الأمر جاريا عليه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، منها:

I ... آية الصدقة، قد نصب هذه الآية على أن المؤلفة قلوبهم يعطى لهم من الزكاة، قال الله تعالى: (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل) والمؤلفة قلوبهم هم الذين كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطيهم من الزكاة ليتألفهم على الأسلام لضعف ايمانهم أو لدفع شرهم أو لعلو منزلتهم قى قومهم أو لغير ذلك .

ومع هذا النص القرآنى الصريح فقد ألغى الفاروق حصة المؤلفة قلوبهم بقوله لهم : هذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعظيكموه ليتألفكم على الاسلام والآن فقد أعز الله الاسلام وأغنى عنكم، فأن ثبتم على الاسلام والا فبيئنا وبينكم السيف. وقال: أننا لانعطى على الاسلام شيئا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . فالآية جعلت للمؤلفة قلوبهم حظا في الركاة قبل أن يتقوى الاسلام وينتشر لتأليفهم على الاسلام ولجلب نفعهم أو لدفع أذاهم، فلما النشر الاسلام وقويت شوكته بطلت العلة فبطل الحكم أيضا .

فهذا العمل من ابن الخطاب يقضى بالغاء نصى الكتاب والسنة معا، أما الكتاب فظاهر، وأما السنة فلقوله: كان رسول الله يعطيكموه ليتألفكم على الاسلام، وهو أيضا من قبيل السياسة الشرعية، لأنه لما لم تعد هناك فائدة لتأليفهم على الاسلام فان الحكم قد ارتفع وتغير تبعالتغير الحال .

2 \_ الطلاق، كان الرجل اذا طلق زوجته ثلاث مرات فى مجلس واحد يعد طلاقه واحدا فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم، وفى أيام أبى بكر الصديق، فكان ذلك هو السنة والشريعة ولكن سيدنا عمر أمر بأن يعد ثلاثا كما لفظ به عند ما رآى الناس قد استهانوا بهذا الأمر وكثر وقوعه قصدا منه الى زجرهم عن هذه العادة .

3 - بيع أمهات الأولاد، وهن الاماء اللواتي استولدهن ساداتهن، وكان بيعهن جائزا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأبى بكر، ولكن عمر بن الخطاب نهى عن بيعهن وقال: خالطت دماؤنا دماءهن .

4 - السرقة، أن عقوبة السارق هي الحد الشرعي الذي يقضى بقطع يد السارق لقوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) و للسنة القولية والفعلية الا أن عمر بن الخطاب

أسقط هذه العقوبة عن السارق في زمان المجاعة فخالف نصى الكتاب والسنة اعتبارا للسياسة الشرعية لأن السرقة عام المجاعة انما ترتكب اضطرارا لحفظ النفوس.

5 ــ الزنى، عقاب الزانى غير المحصن وهو الذى لم يسبق له نكاح صحيح هو الجله بنص القرآن، والتغريب سنة بالسنة الاأن سيدنا عمر رضى الله عنه لما نفى ربيعة بن أمية بن خلف فلحق بالروم، قال: لا أغرب بعدها أحدا، فألغى التغريب وان ثبت بالسنة لمنع التحاق المسلمين بالأعداء

6 ـ التعزير، وهو العقوبة الزجرية التى يفرضها الوالى على الجانى، فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم: لايجلد فوق عشر جلدات الا فى حد من حدود الله تعالى. ومع هذا النصى النبوى فقد روى عن عمر بن الخطاب أنه حكم بالجلد مائة سـوط على من زور خاتم ست المال .

7 - العاقلة ، كانت العاقلة في زمان النبي على الله عليه وسلم هي العشيرة والقبيلة، اذ بها كانت تقع النصرة، لهذا كانت الدية واجبة على القبيلة فتتحملها عن الجاني لما بين أفرادها من التناصر، فلا يؤدى الجاني من الدية الا بمقدار ما يؤديه غيره من أفراد القبيلة، الا أن سيدنا عمر بن الخطاب لما نظم في عهده دواوين الجيوش انتقلت النصرة والدفاع من القبيلة الى أهل الديوان، فلم تبق النصرة للقبيلة لتحولها الى الديوان، ولهذا أسقط سيدنا عمر الديمة عن العاقلة، وجعلها على الديوان الدفياع والنصرة اليه، فقد كان المرء يقاتل قبيلته عن ديوانه .

ثانيا ... الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه: كان هذا الخليفة مشهورا بالعدل والصلاح، وهو الذى قال: تحدث للناس أقضية بقدرما أحدثوا من الفجور . فدل هذا القول على أن الحكم يتغير بتغير الأحوالوالأعراف ، وهو قول عام يقضى بجواز تغيير نصوص الكتاب والسنة بالتأويل، وقد قال ابن عبد العزيز أيضا: كانت الهدية في زمان رسول الله صلى الله عليه وسئلم هدية، واليوم رشيرة ، فقد كيان النبي صلى الله عليه وسئلم وأبو بكر وعمر بن الخطاب يقبلون الهدية من الرعبة ولكن ابن عبد العزيز رفضها وردها باعتبار ذلك من قبيسيل الارتشاء المذموم شرعا لتغير الأزمان والأحوال.

وأيضا فان دية النصرائي واليهودي كا ثت مثل دية المسلم في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمان خلفائه: أبي بكر وعمر وعثمان، ثم أن معاوية أخذ نصف هذه الدية لبيت المال فبقى النصف لأهل القتيل؛ ثم جاء بعده عمر بن عبد العزيز فقضى لهم أيضا بنصف الدية والمنى حصة بيت المال، فهذا العمل من الخليفتين؛ معاوية وعمر بن عبد العزيز معاير للسنة النبوية ولما أجمع عليه الصحابة، وليس ذلك الا لتغير الأحوال رعاية لما تقتضيه المصلحة العامة أو تدعو اليه السياسة الشرعية .

ثالث الامام أبو يوسف الحنفى: النص الشرعى اذا بنى على العرف والعادة ، ثم تغير العرف والعادة فان هذا الامام يرى استحسا نا وجوب ترك النص واتباع العرف والعادة فى مثل هذه الحال، لأن العرف كان هو المنظور اليه ، مثلا: الشعير والقمح جرت العادة فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم بتعيينهما بالكيل، و لذلك قال عليه الصلاة والسلام: البر بالبر كيلا بكيل والشعير بالشعير كيلا بكيل. ولكن هذه العادة تغيرت فيما بعد فأصبح الشعير والحنطة من الموزونات فى معظم البلدان، وجرى التعامل اليوم على بيعهما بالوزن، فقد تغير حكم النص السابق بتغير العادة .

رابعا ... الامام القرائى المالكى: هـو شهاب الذين أحمد بن ادريس المعروف بالقرائى المصرى، كان رئيس المالكية بمصر ، توفى سنة 684 قال هذا الامام: واعلم أن التوسعة على الحكام فى الأحكام السياسية ليس مخالفا للشرع بل تشهد له القواعد من وجود:

ت ـ ان الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول، وذلك مقتض لاختلاف الأحكام،
 بحيث لاتخرج عن الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم: لاضرر ولا ضرار .

2 ــ ان المصلحة المرسلة قال بها الامام مالك رضى الله عنه وجميع العلماء ، وهمى المصلحة التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بالغائها، ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة رضوان الله عليهم فعلوا أمورا لمجرد المصلحة ككتابة المصحف وولاية العهد من أبى بكر لعمر رضى الله عنهما.

3 - قال القرافى أيضا: لص ابن أبى زيد على أنا اذا لم نجد فى جهة عدولا أقمنا أصلحهم وأقلهم فجورا للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك فى القضاة وغيرهم لئلا تضبيع المصالح، وما أظن أنه يخالفه أحد فى هذا، فإن التكليف مشروط بالامكان، وإذا جاز نصب الشهود الفسقة لأجل عموم الفساد جاز التوسيع فى الأحكام السياسية لأجل كثرة فساد الزمان وأهله. زاد القرافى قائله: ولا نشك أن قضاة زماننا وشهودهم وولاتهم وأمناءهم لو كانوا فى العصر الأول ما ولوا ولا عرج عليهم، وولاية هؤلاء فى مثل ذلك العصر فسوق، فإن خياد زماننا هم أراذل ذلك الزمان، وولاية الأراذل فسوق، فقد حسن ما كان قبيحا واتسع ما كان ضقا واختلفت الأحكام باختلاف الزمان، فهذا الكلام يدل بعمومه واطلا قه على أن نصوص الكتاب والسنة وغيرهما يجوز أن تتغير أحكامها تبعا لتغير ازمانها واحوالها .

وتغير الأحكام لتغير الأزمان والأحوال هو ما يعنى بالسياسة الشرعية التى بنيت على رعاية جلب المصالح ودفع المفاسد تحقيقا للحكمة المقصودة للشارع من التشريع.

وقال القرافي أيضاً: جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد اذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب .

خامسا \_ الامام الطوفى الحنبلى نجم الدين سليمان بن عبد القرى المتوفى سنة 716 كان هذا الامام على رأس الأيمة الذين جاهروا بتقديم المصلحة على النص والاجماع به فقد قال في شرحه للحديث الشريف: لا ضرر ولا ضرار: اذا تعارضت المصلحة مع النص والاجماع وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما وهو في رسالته «المصالح المرسلة» عندما تعرض لحديث: لاضر ولا ضرار، أثبت أن العمل بمقتضى النصوص مقيد بما اذا لم تعارضها مصالح تحتم تغيير حكم النص، فهو يرى أن الشارع كأنه قيد كل نص عند اطلاقه بأنه يجب اتباعه ما دام لم تعارضه مصلحة تقتضى خلافه .

# خاتمة:

هذه جملة من الآراء القائلة بجواز تغيير النصوص الشرعية تبعا لتغير الأجيال والأمكنة والأحوال، وقد تقدم أن هذا الخلاف انما هو في تغيير الأحكام النصية المتعلقة بالمعاملات، أما نصوص العقائد والعبادات مما يثعلق بالدين وشئون المعاد فلا تغير الا بأمثالها من النصوص ولا يدخلها الاجتهاد مظلقا، وهي باقية على الأبد.

ومثلها أيضا القواعد الكلية العامة المتفق عليها لدى سائر الأمم والملل والنجل، فهمى مقدسة في سائر الأحوال والأمكنة والأزمان خالدة على الدوام. اذا فالخلاف منحصر في نصوص المعاملات المتعلقة بالجزئيات ،

ثم أن المراد من تغيير النصوص تغيير تاويلها وتفسيرها لاتغييرها في نفسها، لأن دلك لا يجوز مطلقا في أى حال من الأحوال ، فليس لأحد على الاطلاق أن يمسها بالتهديك والتغيير لمكان تقديسها عند جميع المسلمين .

والمعتمد من هذا الخلاف، هو الرأى الذي يقول بجواز تأويل النصوص وتغيير تفسيرها

أولا \_ لما فيه من تحقيق السياسة الشرعية التي جاءت بمبدا رعاية جلب المصالح ودفع المفاسد .

ثانيا \_ ما فيه من التيسير ودفع الحرج والمشقة لقوله تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ولقوله على الله عليه وسلم: يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا. وقوله: ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم.

ثالثا \_ ان مصادر التشريع في المعا ملات جاءت كلها مبنية على علل ومقرونة بأوصاف ووعيت فيها مصالح العباد وحاجاتهم وعوائدهم، وكلها تدور مع تلك العلل والأوصاف وجودا وعدما فيتغير الحكم تبعا للمصلحة العامة والحاجة الفرورية، وتتأثر الأحكام باختلاف البيئة وتقلب العصور والعادات والأحوال •

وهذا المبدأ يحقق أن الشرع الاسلامي يساير في جميع أطواره التاريخية سنة التطور والتجدد وأنه يماشي الرقى والتمدن والحضارة في كل مكان وزمان وفي جميع الأحوال، ويثبت فوق هذا أن الشريعة الاسلامية لم تعدم رجالا مثل العمرين: ابن الخطاب وابن عبد العزيز ممن آو توا عقولا جبارة نظروا بها إلى روح التشريع و إلى الغاية الحقيقية منه، فطبقوا نصوص الشريعة على معانيها ومقاصدها ولم تمنعهم حروفها ونصوصها من رعاية الصالح العام والخير العام واليسر العسم والعسرام.

وحيث تبين أن أصل تغير الأحكام في الشرع الاسلامي ثابت بلصوص صريحة وأدلة لاجدال فيها فان ذلك يدخض ما ادعاه بعض الأفر نج من أن الشرع الاسلامي ومحكوم عليه بالجمود» لابنه حكم باطل وجائر معا. فهل بعد العيان بيان أم هل يحتاج النهار الى دليل وبرهان.

# المنبع الثالث من منابع علم «اصول الفقه» معرفة طرق استفادة الأحكام من الأدلة

تمهيد: تقدم أنالغة العربية أحد العناصر التي يرجع اليها استمداد علم أصول الفقه، ولقد تقرر عند علماء الأصول أن الأحكام الشرعية مستمدة من الأدلة النقلية الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد ممن يعتد بأقوالهم من الأيمة المجتهدين، والعلم بالأحكام الشرعية التي دلت عليها الأدلة النقلية يتوقف على معرفة ما وضعت له في اللسان العربي من المعانى، لأن القرآن أثرل باللسان العربي، والنبي المرسل عربي، وكذا الأيمة المجتهدون، وهذا ما دعي الأصوليين الى الكلام على الوضع، وعلى تقسيم اللفظ الى الاسم والفعل والحرف، وجعله المحثون أيضا عن معانى الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والاطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاشتراك والترادف، الى غير ذلك مما لا يعرف الا من طريق العلوم العربية. ثم بعد تتبعهم للكتاب والسنة وأساليب العرب في شعرهم ونثرهم وخطبهم وحديثهم واستقراء ما دون منها قرروا قواعد عامة، هي أصول الفقه،

بعد أن أقاموا عليها الحجج والبراهين، تلك هي القوانين الكلية التي استمدوها من مدلولات الالفاظ اللغوية لتعرض عليها الأدلة الجزئية التفصلية لتصحيحها، فأثبتوا بتلك القوانيت الفوابط التي تقول مثلا: الأمر للوجوب، النهي للتحريم العام يشمل جميع أفراده، المطلق يدل على الفرد الشائع، الأصل في الكلام الحقيقة وعدم الحذف وعدم الاشتراك وما الى ذلك، وكل هذا عند الاطلاق والتجرد عن القرائن.

اذا، فلا يمكن استثمار الأدلة النقلية واستخراج الأحكام منها الا بمعرفة هذه الأغراض وغيرها الراجعة الى الوضع والاستعمال، لأن أخذ الأحكام الشرعية من أدلتها يتوقف على معرفة أوجه الدلالة وتفاوتها قوة وضعفا، وتلك هي معرفة كيفية استنباط الأحكام من أدلتها .

مبدأ اللفات، يتعرض الأصوليون هنا للكلام على مبدأ اللغات، فأختلفوا في ذلك على للهاهب:

ت - ذهب فريق منهم الى القول بانها توقيفية بتعليم الله تعالى .

2 \_ وذهب فريق آخر الى أنها اصطلاحية من وضع البشر .

3 ــ والكثير منهم قالوا بالوقف وهو المختار .

أما طرق ثبوتها ومعرفتها فقد حصروها في ثلاثة: التواتر - خير الآحاد ــ استنباط العقل من النقل .

الى غير ذلك مما لايمكن التوصل فيه الى القطع واليقين لعدم الدليل الذى يمكن أن تطمئن اليه النفس، وكل ما جرى بينهم في ذلك من البحث والخلاف مبنى على تقديرات وخيالات مرجعها الى الرجم بالظن.

على أن البحث في ذلك انما هو من اختصاص أهل اللغة، أما تعرض الأصوليين لذلك فما هو الا فضول لاداعى اليه، اذ لايرتبط به تعبد عملى ولاينبئى عليه شيء في علم أصول الفقه، وانما الذي يجب الاهتمام به في هذا الصدد هو معرفة الألفاظ العربية ومدلولاتها وجهسة دلالتها على معانيها للتوصل الى استخراج الأحكام من أدلتها الشرعية.

الوضع: الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى في عرف التخاطب، لأن الوضع قد يكون من جهة اللغة أو العرف أو الشرع، فمن عرف اللفظ وعرف المعنى وعرف وضع اللفظ أزاء المعنى ينصرف ذهنه عند سماع اللفظ الى معناه الموضوع له في الاستعمال اللغوى أو العرفي أو العرفي أو السرعي، لذا كانت الدلالة هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

الدلالة: تم يفها وتقسيمها ،

الدلالة في اللغة مصدر دله على الشيء إذا هداه وأرشده اليه، ومنه اشتق الدليل ، فإنه قد يطلق في اللغة ويراد به الدال وهو الناصب للدليل أو الذاكر له، وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد .

وفي الاصطلاح هي كون أمر بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، ويسمى الأول دالا، والثاني مدلولا .

تقسيم للدلالة:

تنقسم الدلالة من حيث هي الى عقلية وطبيعية ووضعية وهي ما كانت ناشئة عن الوضع لغة أو اصطلاحا، ثم كل من هذه الأقسام ينقسم الى لفظية وغير لفظية، فتكون أقسامها ستة ، ووجه الحصار الدلالة في هذه الأقسام الستة أنها ان كانت اختيارية فهي الوضعية والا فان أمكن تخلفها فهي الطبيعة والا فهي العقلية، والثلاثة اما أن تكون لفظية أو غير لفظية .

فالدلالة العقلية اللفظية كدلالة اللفظ على لافظ يقوم به، ودلالة العقل الغير اللفظية كدلالة حدوث العالم على وجود الصانع .

والدلالة الطبيعية اللفظية كدلالة الصراخ على مصيبة نزلت بالصارخ، والدلالة الطبيعية الغير اللفظية كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل.

والدلالة الوضعية اللفظية كدلالة لفظ الأسد على السبع، والوضعية الغير اللفظية كدلالة الاشارة على معنى نعم، أو لا .

وعلماء الأصول انما يبحثون في الدلالة اللفظية الوضعية لأنها التي يتوقف عليها استفادة الأحكام من الأدلة الشرعية: الكتاب والسنة والاجماع ، فلذلك وجب الاقتصار عليها في هذا المبحث.

#### تقسيمان للدلالية اللفظية باعتبارين محتلفين .

التقسيم الأول. تنقسم دلالة اللفيظ على المعنى الى ثلاثة أقسام: مطابقة وتضمن والتزام على المعنى الى ثلاثة أقسام على الحيوان على المطابقة، وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة خالد على الذات المعينة، وسميت هذه الدلالة مطابقة لأن اللفظ طابق مسماه الذي وضع بأزائه.

2 ــ دلالة التضمن ، وهى دلالة اللفظ على جزء مسماه كدلالة الانسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط، وانما سميت دلالة التضمن لأن اللفظ يدل على جزء معناه في ضمن الكل . اذ الكل يتضمن جزءه .

3 \_ دلالة الالتزام، وهي دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه لازم له ذهنا كدلالة الأسد على الشجاعة، وخالد على بكر اذا كان بلازمه ولا يفارقه غالباً .

تقسيم للفظ. ينقسم اللفظ باعتبار د لالله على جزء معناه وعدم دلالته على ذلك الى مفرد ومركب .

I — المفرد، وهو الذي لايدل جزؤه على جزء معناه، بأن لايكون له جزء أصلا كهمزة الاستفهام وباء الجر، أو يكون له جزء ولكنه لا يدل على جزء معناه كبكر وخالد فان الباء من بكر والخاء من خالد لا يدل واحد منهما على الجزء من مدلول الاسمين، وهو الذات المعينة المستخصة التي وضع لها كل واحد من الاسمين، أو يكون له جزء دال لكن لا يدل على جزء معناها معناه كعبد الله وتأبط شرا ونحوهما أعلاما، فا نها بعد العلمية لايدل جزؤها على جزء معناها العلمي الذي وضعت له بالوضع الحالي، فقد صار كل من عبد وتابط مثلا بعد العلمية بمثابة الباء من بكر لا دلالة له على شيء أصلا، وكذا الحيوان الناطق علما على الشخص الانساني، فسان الحيوان والناطق وان دلا على الحيوانية والناطقية في الشخص الموضوع له ذلك المركب مع المستخصات الا أن ذلك باعتبار الوضع الأول التقييدي لا باعتبار الوضع الأخير الذي لم تلاحظ فيه تلك الدلالة لأن المنظور اليه عند الوضع العلمي هو الشخص المعين الذي وضع له ذلك المركب، ولايمكن تصور دلالة جزء اللفظ باعتبار أحد وضعيه على جزء المعني باعتبار الوضع الآخر، وأيضا فأن المعاني الأصلية لاتفهم من المركب عند القرينة الدالة على أنه مستعمل في المعني العلمي، وأيضا فأن المعاني الأصلية لاتفهم من المركب عند القرينة الدالة على أنه مستعمل في المعني العلمي، ويهي المبناد كفام يكي وخالك بالله الذي يدل جزؤه على جزء معناه المستفاد منه، سواء كان تركيب امبناد كفام يكي وخالك بالله كل الوضع الأخرب عدد كخمسة عشر، أو تركيب اضافة كغلام بكر،

فالل جزء كل واجد من هذه المركبات يدل على جزء معناها ،

"انقسمام المركب. ينقسم اللفظ المركب ألى تام و ناقص .

التام ينقسم الى خبر وانشاء، فمسا احتمل الصدق والكذب هو الخبر، وما لا يحتملهما هو الانشاء. ويتنوع الى: أمن ونهى واستفهام وتهن وترج وغيرها،

والناقص ينقسم آلي مركب اطافي و تقييدي وعددي ومزجي وغير ذلك .

تقسيم أول للفظ الغرد . اللفظ المفر د ينقسم الى حرف وفعل واسم .

- ت الحرف، وهو الذي لا يستقل بالدلالة على معناه الافرادى، بل لابد من ذكر متعلقه عند ذكره، فهو متوقف على غيره في أفادة معناه الافرادى .
- 2 \_ الفعل، وهو الذي يستقل بالدلالة على معناه الافرادي مع دلالته بهيئته وحالته
   التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة : الماضى والحال والمستقبل .
- 3 ـ الاسم، وهو الذي يستقل بالدلالة على معناه الافرادي من غير أن يدل بهيئته على أحد الأزمنة، بأن لايدل على زمان أصلا كبكر وخالد، أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته ووضعه كامس والآن وغدا وغير ذلك .

وتشترك الثلاثة في أن معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق بها من أجزاء الكلام ويختص الحرف بأن معناه الافرادي لايحصل أيضا الا بذكر ما يتعلق به .

تقسيم الاسم الى كلى وجزئى. يختص الاسم عن الحرف والفعل بتقسيمه باعتبار مداوله الى كلى وجزئى. لأن المعنى الذي وضع له اما أن يكون كليا أو جزئيا .

I \_ الجزئى، وهو الذى يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه بين اثنيسن فأكثر. نحو زيد وخالد وغيرهما من الأعلام، وهذا هو الجزئى الحقيق، أما الجزئى الاضافى فهو الذى يندرج تحت غيره بأن يكون أخص منه، سواء منع الشركة كزيد بالنسبة للانسان أو لم يمنع كالانسان بالنسبة الى الحيوان .

ثم الجزئي ان كانت جزئيته وضعا واستعمالاً فعلم الشخص، وان كانت جزيتـــه استعمالاً لا وضعا فبقية المعارف من الضمائر وأسماء الاشارات والموصولات وغيرها .

2 - الكلى، وهو الذى لايمتع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه، ثم منه ما امتنع وجود فرد مطابق لمعناه فى الخارج كشريك البارى تعالى والجمع بين الضدين، ومنه ما أمكن ولم يوجد منه فرد كبحر من زئبق والعنقاء، ومنه ما وجد منه فرد وامتنع غيره كالاله، ومنه ما وجد منه فرد وأمكن وجود غيره لكنه لم يوجد كالشمس، أو وجد منه أفراد امامع التناهى كالانسان والحيوان، أو مع عدم التناهى كمعلوماته تعالى .

تنوع الكلى الى متواطىء ومشبكك. يتنوع الكلى باعتبار معناه الى متواطىء ومشكك.

ت المتواطئ، وهو اللفظ الموضوع لمعنى كلى مستوفى مجاله أو استوت أفراده فيه
 كالانسان فانه متساوى المعنى فى أفراده من بكر وعمرو وخالدوغيرهم، ويسمى كليا متواطئا
 من التواطؤ وهو التوافق، لتوافق، آفراده فيه ، أو لتوافقه فى أفراده .

2 ـ المشكك، وهو اللفظ الموضوع لمعنى كلى مختلف في محالة، اما بالكشرة والقلة كالنور بالنسبة للشمس والسراج، أو بالوجوب والامكان كالوجود فانه واجب في حق البارى تعالى ممكن في غيره، أو بالاستغناء وألا فتقاد كالموجود يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل وعلى الأعراض مع افتقادها اليه .

وسمى هذا مشككا لأنه يشكك الناظر فيه، فهو ان راعى جهة اشتراك الأفراد فى أصل المعنى جعله متواطئا لأن الحقيقة واحدة، وان راعى جهة التفاوت بينها اعتبره مشتركا لما بين أفراده من الاختلاف والتفاوت فى معناه كأنها معان مختلفة تشترك فى لفظ واحد فهو يشبه المترك لتفاوت أفراده فى معناه أو لتفاوته فى أفراده .

تقسميم للكلى. ينقسم الكلى باعتبار لفظه الى اسم جنس جامد، والى مشتق

على المجاسم الجنس الجامد، وهو الكلى الذي لم يوخذ لفظه من لفظ آخر، ويدل على ذات غير معينة كالانسان والفرس والأسد والجبل وغير ذلك مما وضع للماهية من حيث هي بقطع النظر عن تشخصها في الذهن، ويمكن أن تشترك فيه أفراد كثيرة .

ويفترق اسم الجنس عن علم الجنس، بأن اسم الجنس وضع للماهية المشتركة من غير تشخصها في الذهن عند وضع الاسم لها، أما علم الجنس فأن الواضع استحض الماهية في ذهنه وتشخصها ثم وضع لها اللقظ، فلذلك كان اسم الجنس كليا نكرة ، وعلم الجنس جزئيا معرفة ، فيقع مبتدأ ويوصف بالمعرفة وياتي هنه الحال .

2 \_ المشتق، وهو كلى يدل على ذات متصفة بصفة، وأخذ لفظه من لفظ الصفة القائمة به كالراكب والفارس والكاتب والعالم، فهو يدل على ذى صفة قابل للشركة فيه،

تقسيم ثان للفظ المفرد . ينقسم اللفظ باعتبار وحدة لفظه ووحدة معناه وتعددهما الى أربعة أقسام، لأنهما أما أن يتحدا أو يتعددا أو يتحدد احدهما مع تعدد الآخر، فالآقسام أربعة ;

ت أن يكو نكل من اللفظ والمعنى واحدا كلفظ الله فانه واحد، ومدلوله وهــو
 الذات الكريمة واحــد ، وكالانسان للحيــوان الناطق، ويسمى منفردا لانفراده بمعناه .

2 \_ أن يتعدد اللفظ والمعنى، كبكر وخالد وانسان وفرس، وتسمى الألفاظ متباينة لتباين معانيها، ثم أن معانيها المتعددة أن لم يصدق بعفها على بعض بحيث لا يمكن أن تجتمع كالبياض والسواد، والعلم والجهل، تسمى متفاصلة، وأن تصادقت كالكاتب والشاعر، والسيف والصارم، تسمى متواصلة لصحة اجتماعها في شيء واحد، لذا يصبح أن يقال زيد كاتبب شاعر ومتكلم فصيح.

3 ـ أن يتعدد اللفظ ويتحد المعنى، كالبر والقمح، وتسمى الألفاظ مترادفة لترادف الألفاظ المتعددة على معنى واحد مأخوذ من الرديف، وهو ركوب اثنين على دابة واحدة .

وهذه الأقسام الثلاثة تعتبر نصوصا في معانيها لأن كلا منها يدل على معنى واحد لا يحتمل غيره، وذلك معنى النص لأن النص في اللغة بلوغ الشيء غايته، وهذه قد بلغت الدرجة العليا والمرتبة النهائية في الوضوح، فهي من قبيل المحكم الواضح، لذا يجب العمل بمقتضاها والمصير الى ما دلت عليه، ان لم يكن هناك معارض أقوى يمنع من ارادة معناها .

4 - أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى، وهذا يتنوع الى أنواع:

المشترك، وهو الذي وضع لكل و احد من معنييه أو معانيه بوضع خاص، وسمسى مشتركا لاشتراك معانيه فيه، كالعين للباصرة و الجارية والذهب، وكالجون للأبيض والأسود .

المنقول عنه والمنقول اليه فيما اذا وضع فى اللغة لأحد المعنيين ثم نقــل الى
 المعنى الآخر واشتهر فى المنقول اليه، وقد يكون الناقل شرعا كالصلاة وضع لفظها فى اللغة

لمطلق الدعاء ثم نقله الشرع الى الأركان والأقوال المخصوصة ، وقد يكون التاقل عزفا عاماً كالدابة وضع اللفظ لغة لكل ما يدب على الأرض ثم جمعه العرف بذوات الأربع، وقد يكون الناقل عرفا خاصا وهو الاصطلاح كالفاعل هو ألفة وصف لكل من صدر منه الفعل ثم نقله النحاة عن معناه اللغوى وأطلقوه على الاسم ألمر فرغ المخصوص: ثم اشتهرت هذه الألفاظ في النعائي التي نقلت اليها . . في الاسم ألمر فرغ المحصوص: ثم اشتهرت هذه الألفاظ في

3 ــ الحقيقة والمجاز، وذلك فيما اذا وضع اللفظ في اللغة لمعنى ثم نقل الى غيره لعلاقة بين المنقول عنه والمعنوا اليه من غيران يشتهر في المعنى الثانى كالأسد، هو حقيقة في معناه الأول وهو الحيوان المفترس، مجاز في الثانى وهو الرجل الشجاع. في معناه الأنواع الثلاثة، وهي النهشترك، والمنقول، والحقيقة والمجاز، المتفرعة عسن الشمر الرابع من اقستام اللفظ المفرد وهو ما اتجاد فيه اللفظ وتعدد المعنى، عنها تفرع المجمل في الظاهر والمؤول لأن كلامن هذه الأنواع الناوع الناستوى فيه الاحتمال يكون مجملا، وأن ترجع أحساء المعنيين على الآخر يكون ظاهرا في الظهر في الطوف المرجوح.

فالمشترك ان احتمل كلا من معنييه أو معانيه على السواء يكون مجملا، وان ترجح في أحدهما على الآخر يكون ظاهرا في الراجح ومؤولا في المرجوح، وكذا المنقول ان استوى فيه احتمال المعنى المنقول عنه والمنقول اليه يكون مجملا، وان ترجح أحدهما على الآخر يكون ظاهرا في الراجح ومؤولا في المرجوح، وهكذا المجاز فان استوت الحقيقة والمجاز في الاحتمال يكون المنفط مجملا، وان ترجحت الحقيقة يكون ظاهرا فيها مؤولا في المعنى المجازى وان اشتهسر اللفظ في المعنى المجازى وان اشتهسر اللفظ في المعنى المجازى وان اشتهسر ومؤولا في المعنى المجازى كالمفائط في الفيظة المنستقدرة يكون ظاهرا في المجاز لرجحانسه ومؤولا في الحقيقة لمرجوحيتها.

ويشترك المجمل والمؤول، في أن كلا منهما غير واضح الدلالة على المعنى المراد منه، مع تساوى الاحتمال في المجمل والمرجوحية في المؤول لذا يدعى كل واحد منهما متشابها لعدم وضوح دلالتهما على المعنى المراد منهما .

وبذلك انقسم اللفظ باعتبار دلالته الى أربعة اقسام: نص منظاهر مؤول محمل .

I محمل كل لفظ دأل على معنى من غير احتمال لمعنى آخر بحيث لايتطرق اليه اي احتمال .

1 معنى معنى من غير احتمال .

2 معنى ألفظ يدل على المعنى الالقراجعة بالثنية عن وضع أو عرف مع احتمال على المعنى المعنى محتمل من جوح لدليل أو قرينة، وبتنوع على معنى محتمل من جوح لدليل أو قرينة، وبتنوع على معنى محتمل من جوح لدليل أو قرينة، وبتنوع

3 ــ المؤول، هو اللفظ الذي حمل على معنى محتمل مرجوح لدليل أو قرينة، ويتنوع الى قريب وبعيد وفاسد .

مَنْ مُنْ مُنْ المَجْمَلُ هو اللفظ الذي يحتبل معنيين أو أكثين منغين دججان الما يسبب الوضع، دواما بسبب المجان وقد يصرف عن أجد معنيية أو معانية مع تعيين المراد منه علاليان أو قد يته ، ويكون المبلغا المنفيا تي من المبلغا المنفيا المبلغا المنفيا المبلغا المنفيا المبلغا المنفيا المبلغا المنفيا المبلغا المنفيا المبلغا المبلغا المنفيا المبلغا المبلغا المبلغا المبلغا المبلغا المنفيا المبلغا الم

#### الاشتقاق وأنواعه .

الاستقاق في اللغة الاقتطاع، يقال اشتق الشيء اذا أخذ شقه .

وفي الاصطلام يتنوع الى ثلاثة أنواع: أكبر وكبير وصغير .

أولا ... الاشتقاق الأكبر، وهو ما وجدت فيه الموافقة في بعض الحروف الأصلية مع مناسبة معنوية في الجملة كالثلم وثلب ،

ثانيا \_ الاشتقاق الكبير وهـو ما اجتمعت فيه الأصول من غير ترتيب مع المناسبة المعنوية في الجملة كالجبذ وجذب .

ثالثا \_ الاشتقاق الصغير، وهو الذي ينصرف اليه اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن التقييد، وحقيقته أن يوخذ لفظ من آخر ولو مجا زا لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية مع تغيير بينهما، واللفظ المشتق قد يكون فعلا وقد يكون اسما كاسمى الفاعل والمفعول، والمشتق منه قد يكون حقيقة كناطق من النطق بمعنى التكلم، وقد يكون مجازا كما يقسال: نطقت الحال أو الحال ناطقة. بمعنى دالة ومن شروط الاشتقاق:

على المعنى والحروف الأصلية ، في المستق في المعنى والحروف الأصلية ، فالمناسبة في المعنى أن يكون معنى المستق منه في المستق، بخلاف نحو اللحم والملح والحلم، فلا اشتقاق بينها لتبان مدلولاتها وانتفاء المناسبة المعنوية بينها .

والمناسبة فى الحروف أن تكون فيهما على ترتيب واحد حتى لو اتحد معناهما مسع اختلافهما فى الحروف لكانا من المترادفين، مثل البر والقمح، فلا اشتقاق بينهما، أما الحروف الزائدة فلا اعتبار لها فى الاشتقاق .

2 ـ وجود تغيير بينهما ، اذ لو انتفى التغيير لم يصدق عليه لفظ آخر بل هو نفسه والشيء لايشتق من نفسه ولا يرد اليه، وهذا التغيير قد يكون حقيقة كما في ضرب من الضرب وقد يكون تقديرا كما في طلب من الطلب، فيقد رأن فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر ، وقد أنهى بعض الأصوليين أوجه التغيير الى نحو خمس عشرة صورة .

## اطراد الاشتقاق واختصاصه. الاشتقاق يتنوع الى نوعين: مطرد ومختص .

ت المطرد، وهو الذي يعتبر في مسماه معنى المشتق منه على أن يكون داخلا فيه بحيث يكون المشتق اسما لذات مبهمة انتسب اليها ذلك المعنى، كفارب ومضروب مشتقين من الضرب.

2 - المختص، وهو الذي يعتبر فيه ذلك لا على أنه داخل فيه بل على أنه مصحح للتسمية ومرجح لتعييس الاسم من بين سائس الاسماء بحيث يكون ذلك اللفظ اسما لذات مخصوصة يوجد فيها ذلك المعنى كالقارورة، لايطلق هذا اللفظ على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقس للمائع، كالكوز والحوض، وكالأبلق للفرس الذي يكون لونه ممزوجا من البياض والسواد فلا يطلق على غيره من الحيوانات التي امتزج فيها البياض بالسواد.

#### مسائل تتعلق بالاشتقاق .

المسألة الآولى، اذا لم يقم المعنى بالذات لم يجز أن يشتق من لفظ ذلك المعنى اسم لتلك الذات ، فلا يشتق عالم لمن لم يقم به العلم، ولامتكلم لمن لم يقم به السواد، وهكذا فلا يشتق لفظ لمحل الا اذا قام به معنى المشتق منه.

المشتق منه، واستعالوا الملك بانه تعالى عالم و متكلم وقادر ومريد وغير ذلك بذاته لابقيام العلم وإلكلام والقدرة والارادة به لأن ذلك من خواص الحوادث، وقالوا: لو اتصف تعالى بتلك الصفات فإن كانت جادية الزم أن يكون البارى متصفا بصفايت حادية ، وإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وقد قال الله تعالى: (لقد كفر الذين قالو ا ان الله ثالث ثلاثة) فمن أثبت المدات مسم الصفات فقد أثبت تعدد القدماء .

المسالة الثانية . اذا قام المعنى بمحل وكان له اسم وجب أن يشتق لذلك المحل اسم من لفظ ذلك المعنى مثل قائم من القيام وعالم، من العلم، فان لم يكن للمعنى اسم كانواع الروائع لم يجب ذلك لأنها لم يوضع لها اسم حتى يشتق منه استغناء بالتقييد كرائحة الورد وغيره .

كما لا يجوز أن يشدّق اسم لمحل والمعنى قائم بغيره للقاعدة المقررة التي أجمع عليها أهل اللغة وهي أنه لايششق وصف لشيء والمغل أي المصدر قائم بغيره .

وخالف المعتزلة هذه القاعدة في خصوص مسألة الكلام اذ لاخلاف بينهم وبين أهسل السنة في هذه القاعدة إلا في موضوع واحد وهو قو له تعالى: (وكلم الله موسى تكليما) فقد قال أهل السنة: انه تعالى كلمه بكلام قائم بذاته الكريمة، وزعم المعتزلة أنه تعالى خلق كلاما في الشبجرة وسمعه موسى عليه السلام وبنوا على هذا الزعم أنه تعالى يصدق عليه أنه متكلم والكسلام المشتق منه غير قائم به لأن الكلام النفساني باطل عندهم بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المتحفوظ، أو في عيره من الأجسام، كخلقه ذلك في الشجرة حين كلم موسى، وذلك الجسم لا ينسمي متكلما وان قام به الكلام فلم يقل الله تعالى: وكلمت الشجرة موسى، واشتق له تعالى فقال: (وكلم الله موسى) من غير أن تقوم به تعالى صفة الكلام.

ورد عليهم أثانه النما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفساني القائم بذاته

وما عدا هذه الصورة لا يخالف فيه المعتزلة، فاذا قام البياض بثوب لا يقول المعتزلة انه لا يسمى أبيض، ويسمى به ثوب آخر لم يقم به البياض اذ لا يقول به عاقل.

المسألة الثائثة في اطلاق الاسم المستق على الذات بالمستق اذا أطلق على السندات باعتبار قيام المعنى المستق منه بها حال الاطلاق، كتسمية الخمر خمرا فهو حقيقة اجماعا، وان كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى: (انك ميت) و كتسمية العنب خمرا، فهو مجاز اجماعا، وان كان باعتبار الماضى ففيه خلاف على ثلاثة مذاهب:

T ... دُهب الجمهور إلى أنه مجان الالعدام المعنى المصحح للتسمية كالمطلق قبل وجود المعنى .

2 \_ ذهب أبن سينا وأبو هاشم من المعتولة الى أنه حقيقة، فيطلق اسم خارب حقيقة على من حصل منه الضرب اذ يقال انه خارب وإن النقضي ض به وانقطع .

فيقاس عليه الأول أن الطلاق المشتق على المحل قبل قيام المعنى به يصبح على وجه المجاز المناس عليه الطلاقة على المخل بعد القضاء المعنى منه فيطلق عليه مجازا أيضا .

ودليل الثانى، الاستصحاب، فالمحل حين اتصافه بالمعنى وقيامه به كان يطلق عليه الاسم المشتق من ذلك المعنى حقيقة فيستصحب هذا الاطلاق حقيقة بعد زوال المعنى وانقضائه فيكون حقيقة أيضا .

3 \_ وثالث المداهب يقول بالوقف عن اعتباره حقيقة أو مجازا، لتعارض دليليهما من القياس والاستصحاب .

الترادف . الترادف لغة مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين على دابة واحد . وفى الاصطلاح توالى الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد كالانسان والبشر . والقمح والبر .

فتوالى الألفاظ، يشمل ترادف الأسماء كالقمح والبر، والأفعال كجلس وقعد والحروف كالباء وفي، ويجب أن تكون مفردة، أما المركبة كالحد مع المحدود، وكذا الحد مع الرسم فاتهما والله دلا على ذات واحدة الا أنهما ليسا مترادفين لأن الحد يدل على المعنى بالتفصيل، والمحدود يدل على المعنى بالتفصيل، والمحدود يدل على المعال، وكذا الحد مع الرسم متباينان أيضا لأن الحد يدل على المحدود بالناتيات، أما الرسم فائه يدل عليه بالأعراض، ويجب أيضا أن تكون الدلالة باعتبار واحد، أما الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبارات مختلفة فلا ترادف بينها مثلاء السيف والصارم، فإن كلا منهما يدل على الذات المعروفة، لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان قاطعا أو غير قاطع، والصارم باعتبار شدة القطع، فلا ترادف بينهما لأنهما وان تصادقا على ذات واحدة الا أنهما متباينان من حيث المعنى لأن مسمى كل منهما مباين للآخر، فهما من سوع الألفاظ المتباينة المتواصلة، كما تقدم.

# أسباب الترادف. يرجع وضع لفظين فاكثر للدلالة على معنى واحد الى سببين:

على المعروف وقبيلة الفط القمح مثلا للحب المعروف وقبيلة الخرى لفظ البر له أيضا، ثم يشتهر الوضعان و يخفى الواضعان، أو يعلمان، ولكن يلتبس وضع الحدهما بوضع الآخر .

2 \_ أن يكون الواضع واحدا ويكون ذلك لتكثير الوسائل الى الاخبار عما فى النفس، فانه ربما نسى المخبر أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالألثغ أو تعذرت القافيسة أو الوزن، فيبقى الآخر وسيلة للمقصود .

#### بعض أحكام الترادف .

أولا \_ الترادف على خلاف الأصل، فأذا دار اللفظ بين كونه مترادفاً وكونه غيسس مترادف حمل على عدم الترادف، لأمرين:

I \_ المترادف لا يعلم منه الا ما علم من الأول .

2 ـ المترادف محوج الى مشعة عظيمة وهى حفظ كل من المتخاطبين جميع الألفاظ التي تشعرك في معنى واحد لاحتمال أن يكون الذي اقتصر المتكلم على حفظه غير ما اقتضر عليه المخاطب فيفوت المقصود من الكلام وهو فهم السامع مراد المتكلم .

ثانيا \_ اقامة كل من المترادفين مقام الآخر، وفي المسألة خلاف على ثلاثة مذاهب ت ع ـ لابن الحاجب، قال: يجوز مطلقا، سواء كانا من لغة واحدة او مسن لغتيان لأن المقصود من التركيب انما هو المعنى دون اللفظ، فاذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة

- أن يصع مع الآخر لان ممناهما واحد ، وعلى هذا جدوز نقدل الحديث بالمعنى الا إذا كان أحد الرديفين متعبدا بلفظه فلا يجوز أن يقوم الآخر مقامه كتكبيرة الاحرام .
- 2 الامام الرازي ، قال: لا يجوز مطلقا لانهما ان كانا من لغتين يلزم عليه ضم مهمل الى مستعمل ، واذا عقل ذلك في لغقين فلا مانع عن وقوع مثله في لغة واحدة الذا لا يجوز اقامة أحد المترادفين مكان المآخر .
- 8) \_ المصفى الهندي ، قال بالتفصيل بين ما اذا كانا من لغتين فالا يجوز لانه مستبشع ويلزم عليه ضم معمل الى مستعمل وبين ما إذا كانا من لغة واحدة فيجوز .

الخلاف في وقرع النرادف. قد جرى الخلاف بين الاصواهين في وقوع الترادف على أقوال:

- الجمهور ، قالوا : ان المترادف واقع في الكلام الشارع كالفرض والواجب والسنة والتطوع وفي اللغة المربية وكلام البلغا كالانسان والبشر ، والسبع والاسد .
- 2 ـ المعلب وابن فارس أنصرا وقوعه مطلقا وقالا : ما يظن مقرادف كالانسان والبشر فمتباين بالصفة ، فالاول باعبار النسيان أو أنه يأنس ، والثاني باعتبار أنه بادي البشرة .
- 8 ـ اللامام الرازي ، نفى وقوعه في الاسمأ الشرعية لا اللغوية للحاجة الهه في النظم والسجع ثم قال: ان الفرض والواجب ، والسنة والتطوع ، ونحو ذلك أسما اصطلاحية الاشرعية . المشترك . وهو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر.

الخلاف في الاشتراك قد جرى الخلاف بهن الاصولهين في جواز الاشتراك ووقوعه على اقوال:

- 1 ـ المحققهن ، قالـوا: انـه جائـز وواقـع بداهـل قولـه تعالـى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قرو ) والقر وضع للطهر والحيض ، وقوله تعالـى ( والليل اذا عسمس ) أي أقبل وأدبر . لانه موضوع للاقبال والادبار .
- 2 ـ المملب والابهري والمبلخي قالوا: انه ممكن ، واكنه غير واقع مطلقا في المحتاب والسنة وغيرهما وما يظن مشتركا فهو اما حقيقة ومجاز كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائهما ، أو متواطيء كالقدر موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهو ، وهو الجمع من قرأت الما في الحوض اذا جمعته فيه ، والدم يجتمع في زمان الطهو في الجمد وفي زمان الحيض في الرحم .
- 3 . لداود الظاهري ، قال : انه ممكن ولكنه غير واقع في القرآن ، قال . لو وقع في القرآن لوزم من ذلك . القرآن لوزم الما مبنيا فيطول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيد ، القرآن منزه عن ذلك .
- ورد هذا المذهب باختيار أنه وقع في القرآن غير مبهن ويفيد ارادة أحد معنيه الذي سهبهن ، وذلك كاف في الافادة ، ويترتب عليه في الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصهان بعد البيان
- 4 يقول: انه واجب الوقوع لان المعاني أكثر من الالفاظ الدالة عليها بالوضع. ورد هذا القول بمنع كون المعاني أكثر من الالفاظ اذ ما من مشترك الا ولكل من معنيه أو معانيه لفظ يدل عليه بالوضع، وهذا في المعاني التي تشتد الحاجة اليها، أما التي لا تشتد اليها الحاجة فلا ضرر في خلوها عن الالفاظ كأنواع الروائح فانهم لم يضموا أها أسماء تخصها وإنها الحكتفوا بتمييزها بإضافة كل انواع الى ما يستخرج منه.

وهناك أقوال أخرى تفصل تفاصيل مختلفة ، رد جميمها .

والمعتمد المختار من هدا الخلاف هدو القول الاول الدي عليه المحققون من جواز الاشتراك ووقوعه في القرآن الكريم والاحاديث النبوية وغيرهما البدليل الاستقرام والوقوع أقدوى دليل على ذلك .

استعمال المشترك في معنيه أو معانيه . جوزى الخلاف بهن الاصوليهن في جواز استعمال اللفظ المشترك في معنيه أو معانيه على أقوال ا

١ .. للاحثرين قالوا: ان المشترك يجوز الهة اطلاقه مجازا على معنوين مثلا بأن يوادا به من متعلم واحد في وقت واحد كأن يقال: عندي عين ويراد الباصرة والجارية مثلا وملبوسي الجون ويواد الاسود والابيض

واستدلوا الذاك بقوله تعالى : (ان الله وملائكته يصلون على النبي ) لان الصلاة مشتركة بهن المغفرة والاستغفار ، فهي من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار . وكلا المعنيين مراد من الماية ، والوقوع دلهل الجوار

وانما كان هذا الاطلاق مجازيا لان اللفظ أم يوضع أهما معما بوضع واحد بال أكل منهما على حدة من غير نظر الى الآخر بأن تعدد الواضع ، أو تعدد وضع الواحد ناسيا للاول-

على معنهيه مثلا حقيقة نظرا لوضعه اكل منهما ، فينصرف الههما لظهوره فيهما

8 ـ لابى الحسين البصري والفزائي ، قالا : يجوز أن يراد به ما فحر من معنيه أو معانيه عقلا لا نفة ، لا حقيقة ولا مجازا ، لمخالفته اوضعه السابق الدني يقتضي أن يستعمل في كل منهما منفرها فقط .

4 لبعض الحنفية ، قال ، يجوز الحة أن يواد به المعنيان في النفي دو الأثبات فنعو لا عين عندي عين فلا يجوز ان يواد به الباصرة والفعب مثلا بخلاف عندي عين فلا يجوز ان يواد به الا معني واحد لان الزيادة معنى اللفظ في النفى على معناه في الاثبات معهودة في اللغة كما في عموم النكرة المنفية دون المثبتة .

ومحل هذا الخلاف فيما يمكن فيه ارادة الجمع بين المعنيين أما اذا امتنع الجمع بينهما محيث لا تصبح ارادتهما معما كما فني صيفة افعمل لطلب الفعل والتعديد عليه فالا يصح قطما استعمال المشترك فيهما بلا خلاف .

الحقيــقــة . بوزن نعيلة لفظ مشتق من الحق .

ومعناه في اللغة الثبوت، قال تعالى: (ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين) بمعنى اثبت . وفعيل يستعمل قارة بمعنى فاعل كعليم بمعنى عالم ، وقارة بمعنى مفعول كقيل بمعنى مقتبل ، فالحقيقة ان كانت بمعنى فاعل فمعناها الثابت ، وعلى هدا فالتا فيها للتأنيث ، وأن كانت بمعنى المفعول فمعناها المثبت بفتح البا من حققت الشي بمعنى اثبته ، وفعيل هلى علما مما يستوي في المذكر والمؤنث ، فلا تدخل عليه التا الفارقة بينهما ، وهايه فالتا في المذكر والمؤنث ، فلا تدخل عليه التا الفارقة بينهما ، وهايه فالتا في الفط الحقيقة ليست للفرق بهن المذكر والمؤنث بل لنقبل اللفظ من الوصفية الى الاسمية . .

الحقيقة في الاصطلاح تنقسم باعتبار اصطلاح التخاطب المى لغويلة وشرعيلة واللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية ، والعرفية تنقسم الى عرفية هامة والدى هرفيلة خاصة ، فتكون الاقسام اربعة : وضعية لغوية ـ عرفية لفوية عامة ـ عرفية لفوية خاصة ـ شرعية ،

- ا ـ الوضعية اللغوية ، وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة ، ولا شك في وجودها للقطع باستعمال بعض الانماظ فيما وضع له كالحر والبرد والسما والارض والانسان والاسد وغيرها ، ولا خلاف في وقوعها .
- 2 العرفية للغوية العامة ، وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوى بأن يكون الاسم قد وضع امعنى عام ثم يخصص بعرف استعمال أهدل اللغة في بعض مسمياته ، وهذا يشمل اللفظ الذي نقدل عن مسماه اللغوي الى غيره للاستعمال العام الذي لا يعرف ناقله ، بحيث هجر معمه المعنى الاول ، اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فائمه وضع في اللغة لكل ما يدب على وجه الارض ، فقصره العرف العام على ما له حافر من العيوانات كالمرس والحمار ، واما باشتهار المجاز حتى تنوسيت الحقيقة كالغائط لغة إسم للمكان المنحفظ من الارض ، ثم نقله العرف العام الى الفضلة المستقذرة الخارجة من الانسان ، والرواية لغة اسم للجمل ، ثم نقل الى المزادة وهي القربة التي هي وعا من جلد معد للما ، ولا خفا في وقوعها أيضا .
- 8 العرفية اللغوية الخاصة ، وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال الخاص كالحاري عند كل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تختص بهم كالجوهر والعرض عند المتكلمين . والفاعل والمفعول عند النحاة ، ولا خلاف في وقوع هذا القسم أيضا .
- 4 الحقيقة الشرعية ، وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الشرع بحمث يكون ذلك للفظ استفيد وضعه لذلك المعنى من الشارع كالصلاة للعباءة المخصوصة وكالزكاة للقدر المخرج من المال

## معنى الحقيقة الشرعية ، الحقيقة فسر معناها بتفسيرين :

1 - ان أهل الشرع غلب استعمالهم للفظ الصلاة مثلا في الافعال المخصوصة حتى صار اللفظ لا يفهم منه عند الاطلاق الا هذه العبادة المخصوصة ، وهذا لا نزاع فيه .

2 ـ ان صاحب الشرع وضع هذه الاافاظ لتلك العبادات ، وقد اختلف في هذا القسم
 من وجهين : في الجواز والوقوع .

أما الجواز فقد ذهب قوم من الاصوليين الى منع الحقيقة الشرعية بنا منهم على أن بين المعنى واللفظ مناسبة مانعة من نقله إلى غير معناه .

والجمهور على الجواز حتى قيل أنه متفق عليه .

وأما الوقوع فقد جرى فيه الخلاف على مذاهب:

1 ـ للقاضي أبي بكر الباقلاني وابن القشيري، ذهبا الى منع وقوعها مستدلين لذلك بأن لفظ الصلاة مثلا لم يستعمله الشارع الا في معناه اللغوي وهو الدعام بخير، ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن الدعام لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه كالركوع وغيره.

ورده امام الحرمين بالاجماع على أن الركوع والسجود وغيرهما من نفس الصلاة لا أنها شروط فيها.

2 - للمعتزلة، ذهبوا الى القول بوقوع الحقيقة الشرعية مطلقا مستدلين لذلك بأن الشنارع نقل هذه الألفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعانى سواء كانت هناك مناسبة أم لم تكن، فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها .

ورد هذا المذهب بأن الشارع لو ابتدأ وضع تلك الألفاظ لهذه المعانى لكانت غير عربية لأن العرب لم تضعها لا حقيقة ولا مجازا، وأذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا لكنه عربى، لقوله تعالى: (وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا) وقوله : (عربيا غير ذى عوج) فبطل أن تكون الألفاظ الشرعية غير عربية.

3 \_ لامام الحرمين والامام الرازى و ابن السبكى وغيرهم ، ذهبوا الى القول بجواز الحقيقة الشرعية ووقوعها ،

واستداوا لذلك بقولهم: ان تلك الإلفاظ لم تستعمل في المعنى اللغوى ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة ، فالصلاة مثلا لما كانت في اللغة موضوعة للدعاء بخير، والدعاء جزء من المعنى الشرعي اطلق لفظ الصلاة على المعنى الشرعي مجازا تسمية للشيء باسم بعض اجزائه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة عن لغة العرب لانقسام اللغة الى حقيقة ومجاز ثم هذه الألفاظ اللغوية اشتهرت في المعاني المجازية بعد استعمال الشارع لها مجازا بمعونة القرائن، وبعد الاشتهار فهمت بلا قرينة، فصارت بذلك حقيقة شرعية بعمد أن هجرت في الشرع الحقائق اللغوية .

بناء على تقسيم الحقيقة الى هذه الأقسام الأربعة يصح تعريفها بحد يصدق على كل قسم من أقسامها بانفراد، فيقال: الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب، وهذا التعريف يصدق على الحقيقة اللغوية والعرفية بقسميها وعلى الشسرعية.

#### النقال

وهو في اللغة، ياتي لمعان، منها تحويل الشيء من موضع الى آخر .

وفى الاصطلاح، نقل اللفظ عن معناه اللغوى الذى وضع له الى معنى آخر: شرعى أو عرفى عام أو عرفى خاص، مع غلبة استعماله فى المعنى الممنى الأول، وصار لا يتبادر منه عند الاطلاق الا المعنى الثانى .

فالنقل قسم من مطلق الحقيقة وليس قسيما لها لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له فى الشرع أو فى العرف أو فى الاصطلاح، والمراد من الوضع فى النقل غلبة استعمال اللفظ فى المعنى المنقول اليه، حتى هجرت الحقيقة اللغوية وصار اللفظ لا يتبادر منه عند الاطلاق والتجرد عن القريئة الا المعنى الثانى المنقول اليه، فالحقيقة اللغوية أصل للحقيقة الشرعية والعرفية والاصطلاحية لأن الحقيقة اللغوية هى التى وضع لها اللفظ بالأصالة، ثم نقل عنها الى الحقيقة الشرعية العرفية أو العرفية أو الاصطلاحية .

أقسام المنقول، المنقول ينسب الى الناقل فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى، فانقسم باعتبار الناقل الى ثلاثة أقسام:

ت شرعى، وهو ما كان النقل فيه من جهة الشارع كلفظ الصلاة فانه في اللغة
 وضع للدعاء بخير، ثم استعمله الشارع في الهيأة المخصوصة ذات الأقوال والأفعال، فإذا أطلق

الشارع لفظ الصلاة على تلك الهيأة يكون الاطلاق حقيقة شرعية ، وإذا أطلقه على الدعا يكون محازا ، وبالعكس أذا أطلقه اللغوي يكون حقيقة في الدعا مجازا في الاركان المخصوصة .

2 ـ العرفي ، ويراد به عند الاطلاق العرف العام ، وهو الذي لا يعرف قائله ، وهذا كالدابة فانه في اللغة لفظ وضع لكل ما يدب على الارض ثم قصره العرف على ذوات الاربع فلفظ الدابة اذا أطلق على الفرس باعتبار أنها من أفراد ما يدب على الارض فهو حقيقة لغوية مجاز عرفي، وباعتبار أنها من أفراد ذوات الاربع فهو حقيقة عرفية مجار لغوي .

3 - الاصطلاحي ، وهو الذي اذا اطلق يراد به العرف الخاص ، وهو ما لكل طائفة من العلما من الاصطلاحات الخاصة بهم ، فالفاعل مثلا وصف في اللغة لمن صدر منه الفعل ، وفي اصطلاح النحاة هو الاسم المرفوع ، فاطلاق الفاعل المعمنى الاول حقيقة قوبالمعنى الثاني مجاز ، هذا من الجانب اللغوي وبالعكس هو حقيقة في الثاني مجاز في الاول اذا اعتبر الجانب الاصطلاحي.

فكل منقول يصح أن يعتبر حقيقة ومجازا لكن باعتبارين مختلفين : اللغة أو النقل ، فاللفظ الواحد يوصف بكونه حقيقة ومجازا في آن واحد ، غير أن ذلك لا يصح الا باعتبارين مختلفين ، ومهما اختلفت الجهة فلا تناقص ولا تضاد ، مثلا : الصلاة اذا أطلق على الاركان المخصوصة فهو حقيقة لكن باعتبار جهة الشارع ، وهو مجاز أيضا لكن باعتبار جهة اللغة ، وحيث اختلفت الجهة فلا يتوهم أن هذا من قبيل الجمع بين الضدين

النقل خلاف الاصل. اللفظ اذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية الى الشرعية أو العرفية أو الاصطلاحية وعدم النقل فالاصح الراجح عدم النقل اوجهين:

1 \_ ان الاصل بقاء ما كان على ما كان، والنقل فيه انتقال عما كان فيكون مخالفا للاصل.

2 \_ يتوقف على ثلاثة أمور: الوضع اللغوي والاقتقال عنه ثم الوضع الثاني بالمعنى المتقدم وهو الاستعار في المنقول اليه؛ اما المعنى الاصلي الغوي فانه يتم بشي واحد وهو الوضع الاول، وما يتوقف على المر واحد ارجح واقوي مما يتوقف على ثلاثة لان كثرة الافتقار دليل على الفعف والفقص.

# المحاز

هو في اللغة مأخوذ من الجواز الذي هو العبور والانتقال من حيز الى آخر، ثم أنه يستعمل مصدرا ميميا بمعنى الجواز والعبور، ويستعمل ظرف محان بمعنى • كان الجواز والعبور، والعبور، وانما سمى اللفظ مجازا المناسبة انتقاله من معناه الاصلي الى غيره فهو متصف بالانتقال، او لان المستعمل قد جعله محلا لعبوره حيث انتقل بواسطته من حمنى المى آخر.

وفي الاصطلاح يتحقق بصوف اللفظ عن الحقيقة اللغوية او عن العرفية بقسيمها او عن الشرعية الى غيرها ، فهو تابع لاقسام الحقيقة ، والتعريف الذي يشمل جميع اقسام المجاز ويصدق على حكل واحد منها بانفراد ان يقال ؛ المجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينما .

فاللفظ المهمل الذي لم يوضع والذي وضع ولم يستعمل لا يجري فيهما المجاز ، لان المجاز فرع الحقيقة التي تستدعي الاستعمال ، وإنها يتحقق المجاز في اللفظ المستعمل إذا استعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب ، فيكون لغويا وشرعيا وعرفيا واصطلاحيا .

ويشترط لصحة المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا جاز اطلاق كل لفظ على كل معنى مجازا وهو باطل وأيضا فبالعلاقة يمناز المجاز عن النقل ومعنى العلاقة أن يوجد بين العمنى الاصلي والفرعي نوع مناسبة واتصال أعم من أن تكون مغابعة أو غيرها كالسببية مثل نزول السحاب، والمسببية كتسمية المرضى المهلك موقا، والزيادة والفقصان والمجاورة والكلية والجزئية والضعية كالمفازة للبرية المعلكة ونحو ذلك. على أنه لا يشترط سماع أعهانها من العرب، بل المعتبر هو ثبوت نوعها عنهم. وقد أنهى بعضهم أنواع علاقات المجاز الى ثلاثة وثلاثين نوعا.

أقسام المجاز : ينقسم المجاز باعتبار الواضع الني اربعة أقسام :

- 1 \_ لغوى ، كاستعمال نفظ الاسد في الرجل الشجاع .
- 2 . عرفي عام ، كاستعمال لفظ الدابة في مطلق ما دب على الاوض .
- 8 ـ عرفي خاص ، كاستعمال الجوهر في النفيس من الاشياء أو الفاعل في مدن صدر منه الفعل .
  - 4 \_ شرعى كأستممال الهظ الصلاة في الدعا".
  - وينقسم المجاز أيضا باعتبار ما وضع له ويطلق عليه الى ثلاثة أقسام :
  - المجاز في اللفظ المفرد ، كما يقال ، رأيت أسد اذا رآى رجلا شجاعا .
- 2 المجاز في اللفظ المركب ، بأن تستعمل الالفاظ المفردة فيما وضعت له ولكن يسند بمضها الى بمض على غير الوجه الذي من حق الاسناد ان يجري عليه ، ومنه تول الشاعر:

أهماب الصغير وافنى الحكبير حر الفذاة ومر العشى لان حقهما أن يسندا المي الله تعالى لانه الفاعل لهما حقيقة .

8 - المجاز في المفرد والمركب مما وهذا اها جرى المجاز في المفردات وفي اسناد بمضها الى بعض كقواهم احياني احتجالي بطلعتك الستعمل الاحيا في السرور والاكتحال في الرؤية وكلاهما مجاز في الافراد ، ثم أسند احدهما الى الافر وهو غير ما حقه أن يسند اليه ، فكان مجازا في التركيب لان المحيى حقيقة هو الله تعالى .

الخلاف في وقوع المجاز ، اختلفوا في وقوع المجاز في الكتاب والسلة على مذهبين :

1 ـ لابي داود الظاهري ، ذهب الى القول بمنع وقوع المجاز في الكتاب والسنة .

واستدل الذلك بأداة ردت عليه، منها ان وقوعه ان كان مع القرينة ففيه تطويل من غيرفائدة، وان كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره، وهذا الدليل يؤدى الى منع المجاز مطلقا في الكتاب والسنة والاستعمال العربي، وهو مذهب الاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني، وابي على الفارسي وغيرهم.

ورد هذا المدهب بأن ذلك مع القرينة فـلا النباس ، وله فوائد: منها ثقـل الحقيقـة كالخنفقيق اسم المداهية ، فيعدل عنها الى النائبة أو الحادثة ، ومنها بشاهتها كالتعبير بالغائط عن الفضلة الخارجة من الانسان . ومنها كون المجاز أبلغ ، ومنها قصد اخفا الحقيقة ، ومنها التعظيم كما يقال : السلام على المقام العالي مكان السلام عليك .

2 .. للجمهور ، الجذهور على أن المجاز واقع مطلقا في الكتاب والسنة والاستعمال المربي ، قال تمالى : ( جدارا يريد ان ينقض فأقامه ) وقال : ( واسأل القرية ) وقسال : ( واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ) ( واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ) وهو كثير .

علامات المجاز . من علامات كون اللفظ مجازا تبادر غيره الى الفهم أولا القريئة ، ومنها عدم الاطراد فلا يقال : اسأل البساط مثلا ، ومنها جمعه على خلاف جمع الحقيقة كما في الامر بمعنى الشي مجازا فانه يجمع على امور ، بخلافه بمعنى القول حقيقة فانه يجمع على اوامر ومنها التزام تقييده كجناح الذل، ومنها الاطلاق على المستحيل نحو: واسأل القرية .

## التقسيم الثاني للدلالة اللفظية .

تنقسم الدلالة اللفظية ثانيا الى قسمين : منطوق ومفهوم .

القسم الاول المنطوق، وهو لغة ما يلفظ به سوا كان مفردا او مركبا تاما او ناقصا، واصطلاحا ما يفهم من اللفظ في محل النطق بأن ينصرف الذهن اليه مباشرة بمجرد النطق به كرجوب الزكاة المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم: في الغنم السائمة زكاة وتحريم التأنيف للوالدين المفهوم من قوله تمالى: (فلا تقل لهما أف) والمنطوق وان كان مفهوما من اللفظ غير أنه لما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق، وبقي ما عداء معرفا بالمعنى العام المشترك وهو المفهوم .

انقسام المنطوق الى صويح وغيرصريح ينقسم المنطوق باعتبار دلالته الى قسمين صريح وغيرصريح:

عااصريح ما تكون دلالته ناشئة عن الوضع، وتدخل فيه دلالة المطابقة ودلالة التغمن،
وغير الصريح هو الذي تكون دلالته على معناه لا بصريح صيفته ووضعه، وينقسم الى
ثلاثة اتسام: دلالة اقتضاء، ودلالة ايماء، ودلالة اشارة.

1 \_ دلالة الاقتضاء هي ما يكون مداول اللفظ فيها مقصودا للمتكلم · ويعتبر المداول فيها مضمرا بأحد وجهين ،

اما لضرورة توقف صدق المتكلم بالخبر عليه كما في قوله عليه الصلاة والسلام: رفيع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، وقوله: لا عمل الا بنية . فان رفع الخطأ والنسيان والاستكراه والممل ممتنع لوجودها وتحققها في الخارج ، فلا بعد من اضمار حكم يمكن نفيه كالمؤاخذة والمقاب في الخبر الاول ، والفائدة والجدوى في الخبر الثاني ، صرورة ان عدلا من الخبرين واقع في الخارج قطما فلا يكون المتكلم به صادقا الا بتقدير ذلك المضمر المحذوف .

واما اضرورة توقف صحة وقوع الكلام الملفوظ به على ذلك المحفوف عقلا او شرها فالاول كقوله تعالى: (واسأل القرية) فانه لابد من اضمار مضاف الى القرية تقديره اهل القرية ليصح وقوع الكلام الملفوظ به عقلا الان القرية عبارة عن الابنية المتجمعة فلا يصح سؤالها عقلا والثاني كقول القائل لغيره : اعتق عبدك عنى على ألف دينار مثلا فانه يستدعى تقدير تقدم انتقال ملك العبد الى الآمر ضرورة ان العتق الشرعي الصحيح يتوقف على انتقال العبد إلى ملك المعتق.

ع ـ دلالة التنبيه والايما وهي ما يكون مداول اللفظ فيها مقصودا المتكلم ايضا ويكون مفهوما من اللفظ لطقا ، كاقتران الوصف بحكم أو لم يكن الوصف علة له لاستبعد اقترانه

به كما في قوله صلى الله عليه وسلم للأعرابي الذي قال له : واقمت أهلي في ذهار رمضان : اعتق رقبة . ققد اقترن الوصف وهو المواقعة بحكم وهو اعتق ، فلو لم يكن الوصف علة لذلك الحكم لاستبعدت هذه المقارنة خصوصا من الشارع

3 \_ دلالة الاشارة ، وهي ما يكون مداول اللفظ فيها غير مقصود المتكلم كدلالة قوله تعالى : (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) على أن من جامع في اللهل من رمضان واصبح على جنابة لا يفسد صومه بل يكون صحيحا ، لان من جامع في آخر الليل لا بنه من تاخر غسله الى النهار فاباحة الجماع في الايل الصادق بآخر جز منه يستلزم عدم افساد الصهم ، ومع ذلك فان هذا المدلول ، أيس بمقصود من الكلام ، ولكنه لازم للمقصود به من اباحة مباشرة النسا الى طلوع الفجر ، لقوله تمالى : (فالآن باشروهن) مع قوله : (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الابيات من الخيط الابيات من الخيط الابيات من الخيط الابيات الخيط الابيات من الفيات الخيط الابيات من الفيات الخيط الابيات من الفيات الخيط الابيات من الفيات الخيط الابيات الخيات الخيا

القسم الثاني - المفعوم . وهو لغة ما يستفاد من اللفظ مطلقا .

واصطلاحا ما فهم من اللفظ في غير محل النطق ، بأن يدل اللفظ لكن لا بفور النطق على ثبوت حكم المذكور المسكوت عنه ، أو على نفي الحكم عنه ، لان المقل يدرك أولا المعنى الوضعي من اللفظ وهذا يسمى منطوقا كما تقدم ، ثم ينتقل الذهن الى المعنى الثاني وهذا ما يراد بكون اللفظ دل عليه لا في محل النطق ويسمى مفهوما .

انقسام المفهوم . المسكوت عنه ان وافق حكمه حكم المنطوق يدعى مفهوم الموافقة وان خالفه في الحكم يسمى مفهوم المخالفة فهما قسمان :

القسم الاول \_ مفهوم الموافقة ، وهو ما يدل اللفظ فيه على موافقة المسكوت عنه للمنطوق به في حكم ويسمى في الاصطلاح فحوى الخطاب ولحنه ، والمراد بهما معنى الخطاب ومفهومه ، اذ فحوى الخطاب في اللغة مفهومه ، يقال : فهمت من فحوى كلامه كذا ، أي من مفهومه ، وأما لحن الخطاب فانه يطلق في اللغة على معان : منها ما يفهم من اللفظ من غير تصريح بسه كقوله تعالى : (ولتعرفهم في لحن القول) أي في فلتات كلامهم منه غير تصريح بالنفاق ، ومنها اللغة ، يقال : لحن فلان بلحنه اذا تكلم بلغته ، ومنها الفطنة ، كقوله صلى الله عليه وسلم : ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض . اي افطن لها ، ومنها الخطأ والخروج عن الصواب في الاحراب

انقسام مفهوم الموافقة : ينقسم مفهوم الموافقة من حيث هو الى قسمين .

1 \_ قسم يستوي فيه المسكوت عنه مع الملفوظ به في الحكم كقوله تعالى: (أن الذين ياكلون اموال اليتامي ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا) فهذه الآية دلت بمنطوقها على تحريم اكل مال اليتيم ظلما وتدل بمفهوعها المساوي على تحريم احراقه والالافه بأي وجه من الوجوه وهذا الحكم وهو التحريم يستوي فيه المنظوق والمفهوم وايس احدهما اقوى فيه من الاخس .

2 - وقسم يكون فيه المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق كقوله تمالى: (فلا تقل هما اف) فان سياقى الآية يدل على ان المقصود بها كف الاذى عن الوالدين، وقد دلت بمنطوقها على تحريم التأفيف الذي مو اقل انواع الايدن، وحيث ان الاذى في الضرب والشدم وغيرهما مما هو مسكوت عنه اشد من التأفيف فيكون التحريم فيها اولى، وكقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال درة شرا يره) دلت الاية بمنطوقها على ان الشي الصي الحقيد من الحسنات او السيآت لا يعمل، متدل بمفهومها على ان الاعمال الجليلة لا تعمل بطريق

الأولى لأنه اذا كان القليل من الخير أو الشر لا يهمل قمن الأولى أن لا يهمل الكثير، وكقولسه تعالى: (ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليكومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده اليك) فمن يؤدى القنطار يؤدى ما دونه بالأولى، ومن لا يودى الدينار لا يؤدى القنطار بالأولى، قالآيتان السابقتان فيهما التنبيه بالأحلى على الأعلى، أما الأخيرة ففيها التنبيه بالأعلى على الأدنى وبالأدنى على الأعلى، وكلها تثبت أن الحكم في المسكوت عنه أولى منه في محل النطق.

الاحتجاج بمفهوم الموافقة، اتفق أهل العلم على صحة الاحتجاج به في الأحكام الا ما نقل عن داود الظاهري من أنه ليس بحجة مطلقا.

والدليل على أنه حجة أن السيد اذا قال لعبده: لاتعط زيدا حبة، ولا تظلمه بذرة، ولا تقل له أف، فأن الذي يتبادر الى الفهم من ذلك امتناع اعطاء ما فوق الحبة وامتناع الظلم بالدينار وما زاد عليه وامتناع الشتم والضرب، ولذلك كان المفهوم من قول النبي صلى الله عليه وسلم: من سرق عما مسلم فعليه ردها. و'جوب ردما زاد على ذلك، وأيضا فلو حلف شخص أنه لا ياكل لفلان لقمة، ولا يشرب من مائه جرعة، لكان ذلك موجبا لامتناعه من أكل مازاد على اللقمة كالرغيف، وشرب ما زاد على الجرعة، الى غير ذلك ،

الخلاف في وجه الدلالة على حكم المسكوت عنه . قد اختلفوا في وجه الدلالة على حكم المسكوت عنه على مذهبين :

المذهب الأول يقول: أن الدلالة عليه لفظية بطريق الفحوى مستدلين لذلك بأن العرب انما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في تأكيد حكم المسكوت عنه، فأنهم أذا أرادوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقا على الآخر قالوا: هذا الفرس لايلحق غبار هذا الفرس، وذلك عندهم أبلغ من قولهم: هذا الفرس سابق لهذا الفرس.

المذهب الثانى يقول: ان الدلالة عليه عقلية بطريق القياس. واحتج أصحابه لذلك بأنه لو قطع النظر عن المعنى الذى سيق له الكلام من كف الأذى عن الوالدين وعن كونه فى الشتم والضرب أشد منه فى التأفيف لما قضى بتجريم الشتم والضرب اجماعا، فالتأفيف أصل والشتم والضرب فرع، ودفع الأذى علة، والتحريم حكم، ولا معنى للقياس الا هذا.

والأصبح من هذا الخلاف انما هو المذهب الأول الذي يقول: ان حكم المسكوت عنه استفيد بالاستناد الى فحوى الدلالة اللفظية، ويدل على أنه ثابت بالفحوى لابالقياس أن المقيس عليه الذي هو الأصل في القياس لايكون مندرجا في الفرع المقيس وجزءا منه بالاجماع، وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما اعتبر أصلا فيه جزءا مما اعتبر فرعا كما اذا قال السيد لعبده: لا لا لا على امتناع اعطاء الدينار وما زاد عليه، والحبة المنصوصة داخلة فيه، وكذا قوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) فانه يدل على رؤية ما زاد على الذرة والذرة تكون داخلة فيه،

لهذا فان كل من خالف في القياس وافق على هذا النوع من الدلالة سوى أهل الظاهر ولو كان قياسا لما كان الأصل مندرجا في الفرع ومشمولا له .

القسم الثانى ـ مفهوم المخالفة، وهو الذى يدل اللفظ فيه على مخالفة المسكوت عنه للمنطوق به فى الحكم، بأن يكون مدلول اللفظ فى محل المسكوت مخالف المدلوله فى محل النطق ويسمى دليل الخطاب أيضا .

أنواع مفهوم المخالفة، ان مفهوم المخالفة عند القائلين به ياتي على أنواع متفاوتة في القوة والضعف :

- ت مفهوم الاستثناء، كقوله تعالى: (لا اله الا الله) منطوقه نفى الألوهية عن غير الله تعالى، ومفهومه اثبات الألوهية له تعالى، وهذا هو المشهور، ونص عليه التفترانى ومثله لا عالم الا زيد. فإن منطوقه نفى العلم عن غير زيد ومفهومه إثبات العلم لزيد.
- 2 ـ مفهوم الحصر بانما كقوله تعالى: (انما الهكم الله) مفهومه أن غيره ليس باله ...
- 3 \_ مفهوم الغاية، كقوله تعالى: (فلا تنحل له من بعد حتسى تنكح زوجاً غيرره) فالمنطوق الصريح عدم الحل له مستمرا الى أن تنكح زوجاً غيره، والمفهوم حلها له بعد نكاح زوج آخر، وكقوله تعالى: (ولا تقربوهن حتى يطهرن)
- 4 ــ مفهوم الشرط والجواب. كقوله تعالى : (وان كن أولات حمسل فألفقوا عليهــــن) وقوله صلى الله عليه وسلم: اذا أتاكم كريم قوم فأكرموه .
- 5 مفهوم الصفة، والمراد بالصفة لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولاغاية مما يدل على نقص شيوع اللفظ وتقليل اشتراكه، فيشمل الصفة بمعنى النعت التى لا يراد بها الملاح ولا الذم، كقوله تعالى: (فمن ما ملكت أيما نكم من فتياتكم المؤمنات) وكقوله صلى الله عليه وسلم: في الغنم السائمة زكاة. ويشمل العلة، كقوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ونحو أعط السائل لحاجته. أى المحتاج دون غيره، ويشمل الظرف سواء كان زمانا كقوله صلى الله عليه وسلم: صلاة الليل مثنى مثنى. فيفهم منه أن صلاة النهار لاتقدر بعدد وان لم يقل المالكية بهذا المفهوم لأنه خرج عن سؤال. ونحو سافر خالد يوم الجمعة، أى لا في غيره، أو مكانا كقوله تعالى: (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد) ومفهومه المخالف لكم مباشرتهن في غير المساجد، ولم يقل المالكية أيضا بهذا المفهوم لأنه خرج مخرج الفالب، وكما يقول: جلست أمام بكر، أى لا وراءه، ويشمل الحال، نحو أحسن الى العبد مطيعا، الفالور تدخل كلها تحت مفهوم الصفة .

ويشترط في تحقق مفهوم الصفة واعتباره شروط:

أ ـ أن لايكون المذكور خرج مخرج الغالب كما في قوله تعالى: (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فان الغالب كون الربائب في حجور الأزواج وتربيتهم، فهذا القيد لامفهوم له .

ب ـ أن لايكون المسكوت عنه ترك لخوف كقول قريب العهد بالاسلام لخادمه بحضرة المسلمين: تصدق بهذا على المسلمين، يريد و غيرهم ولكنه تركه خوفا من أن يتهم بالنفاق.

ج ـ أن لايكون المتكلم جاهلا بحكم المسكوت عنه فيتركه للجهل بحكمه مع علمه بحكم المنطوق .

د \_ أن لا يكون المخاطب جاهلا بحكم المنطوق دون المسكوت عنه الذى يكون عالما به. ه \_ أن لا يكون المنطوق هو الذي وقع السؤال عنه كما اذا سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الغنم السائمة هل فيها زكاة؟، أو قيل بحضرته: لفلان غنم سائمة، فقال: في الغنم السائمة زكاة . الى غير ذلك .

ففى جميع هذه الأحوال لايتحقق لمفهوم المخالفة وجود. ويمكن ضبط ما يعتبر فى مفهوم الصفة من الشروط بأن لاتكون فى ذكر الوصف فائدة أخرى غير اثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه .

6 ـ مفهوم العدد، كقوله تعالى في حد القذف: (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقوله صلى الله عليه وسلم: اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا، فإن مفهومه أن ما دون القلتين يحمل الخبث.

7 ــ مفهوم تقديم المعمول، كقوله تعالى: ( اياك نعبد واياك نستعين ) وقوله : ( الينا مرجعكم)

8 \_ مفهوم حصر المبتدأ في الخبر، كما يقال: العالم خالد، المجتهد بكر -

9 \_ مفهوم الاسم المشتق، كقوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)

10 ـ مفهوم اللقب، بأن يستند الحكم الى اسم جامد سواء كان علما أو اسم جنس، ويدل على نفى الحكم عن غيره بطريق المفهوم المخالف، كقوله صلى الله عليه وسلم: جعلت لى الأرض مسجدا وترابها طهورا. فان مفهومه أن غير التراب لايكون طهورا، وكما يقال: الزكاة فى النعم. فمفهومه أن غير النعم لازكاة فيه .

وهذه المفاهيم تتفاوت قوة وضعفا في الدلالة على الحكم حسب ترتيبها في هذا السياق فأقواها الأول اذ قيل انه منطوق صراحة، ثم الثاني والثالث، حتى قيل انهما منطوق أيضا بالاشارة وانما قيل في هذه الثلاثة انها منطوق لتبادرها الىالأذهان .

وأضعفها الأخير، وهو مفهوم اللقب الذي أنكره الجميع، ولم يقل به الا الدقاق والضيرفي من الشافعية وابن خويزمنداد من المالكية و بعض الحنابلة .

ثم ان النظر الى فائدة تخصيص المنطوق بالذكر دون غيره هو مستند ادراك الحكم وفهمه فى المسكوت عنه عند القائلين به، ويستوى فى ذلك مفهوم الموافقة والمخالفة وان افترقا فى الجهة، حيث ان فائدة التخصيص بالذكر فى مفهوم الموافقة انما هى تاكيد مثل حكم المنطوق فى محل المسكوت عنه أو مساوته، وفائدة التخصيص بالذكر فى مفهوم المخالفة انما هى نفى مثل حكم المنطوق فى محل المسكوت عنه .

الاحتجاج بالمفهوم، أما مفهوم الموافقة فقد اتفق الأصوليون على صحة الاحتجاج به في الأحكام الا الظاهرية، وأن اختلف القائلون به في جهة دلالته هل هي لفظية أو قياسية على ضا تقدره .

وأما مفهوم المخالفة فان الذين اتفقوا على صحته اختلفوا في صحة الاحتجاج به على منهبين :

المذهب الأول للأيمة: الشافعى ومالك واحمد بن حنبل والأشعرى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وأبى عبيدة وجماعة من أهل اللغة العربية، كلهم قالوا بصحة الاحتجاج به مستدلين لذلك بأن الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله صلى الله عليه وسلم: في الغنم السائمة زكاة يدل على نفى ذلك الحكم عن غير المتصف بتلك الصفة فتنتفى الزكاة عن غير السائمة، وان اختلف أصحاب هذا المذهب في وجه الحجية على أقوال:

ت انها لغوية لقول كثير من أيمة اللغة بها منهم أبو عبيدة وتلميذه عبيد، قالا فى حديث الصحيحين مثلا: مطل الغنى ظلم: انه يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم، وهم انما يقولون فى مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب.

2 ـ انها شرعية لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع، فقدفهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى: (ان تستغفر لهم سبعين مرة، فلن يغفر الله لهم) أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان: خير نى ربى فوالله لأزيدن على السبعين فعلم أن ما زاد على السبعين بخلافه .

3 \_ انها عقلية لأن العقل هو الذي يدرك أن القيد المذكور كالسائمة مثلا لو لم ينف الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة، وينزه عنه كلام الشارع .

المذهب الثانى للامام أبى حنيفة النعمان وأصحابه والقاضى أبى بكر وابن سريج وجمهور من المعتزلة، أنكروا صحة الاحتجاج بمفهوم المخالفة مطلقا لغة وشرعا وعقلا. وهؤلاء وان قالوا في المسكوت بخلاف حكم المنطوق الا أنهم يستندون في ذلك الى أمور أخرى كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة، فأنهم يقولون في دليل هذا الحكم: أن الزكاة وردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الأصل من عدم التكليف.

#### الأوامر والنواهي .

معظم الأحكام الشرعية التي هي الوجوب والندب والحرمة والكراهة انما تستفاد من الأدلة النقلية بطريق الأمر والنهي، أما الاباحة فليست من الأحكام الشرعية التكليفية عند التحقيق، فالأمر يقتضى الفعل وجوبا أو ندبا، والنهي يقتضى ترك الفعل على وجه التحريم أو الكراهة .

## الأوامر والنواهي على ضربين صريح وغير صريح .

أولا \_ الأوامر والنواهني الصريحة، فالأوامر الصريحة مثل قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وقوله: (وأطيعوا الله والرسسول) وقوله: (فأجتنبوا الرجس من الأوثان) والنواهي الصريحة مشمل قولمه تعالى: (ولاتقربوا الزني) وقوله: (ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)

ثانيا ـ الأوامر والنواهي الغير الصريحة، وتأتى على أنواع:

I ـ ما جاء مجىء الاخبار عن تقرير الحكم كقوله تعالى: (كتب عليكم الصيام)
 وقوله: (والوالدات يرضعن أولادهن) وقوله: (حرمت عليكم الميتة والدم) وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر أو النهى فهذا ظاهر الحكم، وهو كالأمر والنهى الصريحين.

2 ما جاء مجىء مدحه أو مدح فاعله فى الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله فى النواهى، وترتيب الثواب على الفعل فى الأوامر، وترتيب العقاب فى النواهى، أو الاخبار بمخبة الله فى الأوامر، والبغض والكراهة فى النواهى؛ كقوله تعالى: (والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصنديقون) وقوله: (بل أئتم قوم مسرفون) وقوله: (ومن يطع الله ورسوله ندخله غات تجرى من تحتها الأنهار) (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله نارا) وقوله: (والله يحب المحسنين) (انه لا يحب المسرفين) الى غير ذلك .

3 ما يتوقف عليه المطلوب كما في مسألة ما لا يتم الواجب المطلق الا به، ومسألة الأمر بالشيء تهي عن ضده، ونحو ذلك من الأوامر والنواهي التي استلزمها المعنى من غير تصريح بها وبما أن الأمر والنهي متقابلان في الاقتضاء ومتضادان في الأحكام لأن الأمر بالشيء نهى عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده، تعين افراد كل منهما بالذكر وتخصيصه بالبحث لشرح ما يتعلق به من الأحكام .

أولا \_ الأهر . والبحث فيه ينحصر في: مسماه \_ حده \_ صيغته \_ ما يقتضيه .

I \_ قد وقع خلاف في مسمى هذا اللفظ المركب من (أ م ر ر) على ثلاثة مذاهب: ذهب بعضهم الى أن مسماه الكلام اللسائي الذي هو العبارة الدالة على المعنى بالوضع والاصطلاح، وججة أصحاب هذا المذهب المبادرة للفهم . وذهب آخرون المي أن مداوله الكلام النفساني الذي هو صفة قائمة بنفس المتكام ، وحجة هذا المذهب قول الشاعر :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جمل اللسان على الفؤاد دليلا ومذهب ثالت يقول: انه مشترك بينهما . والقول بالاشتراك هو المشهور .

والذي يهتم به الاصوليون هو الذي يقول ان مداول الامر هو القول اللساني المخصوص لانه قسم من اقسام الكلام الذي ترجع اليه الادلة السمعية النقلية ، ولذا قسمت العرب الكلام إلى: امر ونهى وخبر واستخبار وغير ذلك .

قد اتفق الاصوليون على أن لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص من كل صيغة تدل على الطلب، فيكون مسماه اللفظ الدال على طلب الفعل، ويدخل فيه صيغة افعل، واسم الفعل كعمه، والمضارع المقرون بلام الامر نحو لينفق دو سعة، ولكن قد وقع الخلاف بينهم في اطلاق لفظ الامر على غير القول المخصوص، وفي المسألة خلاف على ثلاث مذاهب:

الاول لجمهور الاصوليون، يقول: أن لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص مجاز في غيره، ودليله أنه أو كان حقيقة في غيره لكان مشتركا، والاصل عدم الاشتراك، وايضا فالخاز أولى من الاشتراك.

الثاني البعض الفقها"، يقول: انه مشترك بين القول المخصوص وبهن الفعل فيكون حقيقة في الفعل كالقول، ودليله انه اطلق على الفعل، فقد قال الله تعالى ا (وما امر فرعون برشيد) والذي يوصف بالرشد انما هو الفعل، اما القول فيوصف بالسداد، ويقال: كنا في المر عظهم، اذا كنا في الصلاة، والاصل في الاطلاق الحقيقة، فيكون مشتركا.

ورد هذا المدهب بأن لفظ الامر اذا اطلق مجردا عن القرائن انما الذي يتبادر منه هو القول المخصوص، والتبادر علامة الحقيقة، وايضا فالمجاز اولى من الاشتراك لان المجاز اغلب في الغة العرب من الاشتراك.

المذهب الثالث لابه الحسن البصري ، يقول : أن الأمر مشترك بين القول المخصوص والفعل وبين الشان والصفة والشيء ، لاستعماله ايضا في هذه الثلاثة ، قال تعالى : ( انما امره اذا اراد شيئا) أي شأنه ، وقال الشاعر .

عزمت على اقامة دي صباح لامر ما يسود من يسود.

اي لصفة من الصفات، وقالت الزباء: لامر ما جذع قصير انفه. اي لشي ويقال: ائتنى بأمر ما اي بشيء والاصل في الاستعمال الحقيقة . فيكون لفظ الامر مشتركا عنده بين هذه الخمسة

ورد هذا المذهب بما رد به سابقه ، وهو ان استعمال الامر في هذه الثلاثة مجاز ايضا وهو اولى من الاشتراك ، والفرق بين الشأن والصفة والشيئ ان الشأن صفة كمال تقوم بالذات، والمسفة وصف مطلق يقوم بالذات، والشيء كل موجود مطلقا ، فالصفة اعم من الشأن، والشيء اعم منهم المطلقا.

2 - حده، واوضح ما يقال في حد الامر انه قول دال بالوضع على طلب انفعل على جهة الاستعلا، فالخور الدال على طلب الفعل نحو انا طالب منك كذا او اوجبته عليك وان تركته عاقبتك ليسى من الامر لانه وان دل على طلب الفعل لكن لا بالوضع لانه خبر عن الامر لا انشا، فهو من استعمال الخبر في الانشاء كصيغ العقود نحو بعت واشتريت، كما ان النهي والاستفهام والدعا والانتماس لا تعتبر من الامر في شي لان النهي يقتضي الترك والاستفهام ليس في طلب

الفعل والدعا والالتماس لا استعلا فيهما . والطلب من غير استعلا ، وان سمى أمرا الا ان ذالك مجاز كما في قوله تمالي حكاية عن فرعون : (فعاذا تامرون) والدراد به تشيرون .

3 ـ صيفة الامر الدالة على الطلب ، وهي العل او ما يقوم مقامه كاسم الفعل واسمارع المقرون بلام الامر كما تقدم . وقد اختلف الاصوليون في صيفة العل ، همل هي خاصة بالامر والطلب او تستعمل فيه وفي غيره لكونها وردت في اللغة مترددة بين محامل كثيرة ،

4 \_ مقتضى صيغة الامر اذا وردت مجردة عن القرائن .

قد اتفق الاصوليون على ان صيغة الامر قد ورد اطلاقها بأزاء معان كثيرة اهمها:

1 .. الوجوب كقوله تعالى: ( اقم الصلاة ) 2 . اللدب كقوله: ( فكاتبوهم ) . 8 . الارشاد كقوله: (واستشهدوا شهيدين 4 . الاباحة كقوله: (كاوا من الطيباب ) . 5 . التأديب كقوله صلى الله عليه وسله: كل معا يليك 6 التهديم كقوله تعالى: (اعملوا ما شئم) ويدخل فيه الانذار كقوله تعالى: (قل تمتعوان فان مصيركم الى النار) . 7 . الامتنان كقوله تعالى: (وكلوا معا رزقكم الله) 8 . الاكرام كقوله: (ادخلوها بسلام) 9 . التسخير والامتهان كقوله: (فق (كونوا قردة) 10 . التعجيز كقوله: (فاتبوا بسورة من مثله) 11 . الاهانة كقوله: (فق الك انت العزيز) 12 . التسوية كقوله: (فاصبروا او لا تصبروا سوا" عليكم) 18 . الدعا كقوله: (ربنا افتح بهننا وبهن قومنا بالحق) 14 . التمني كقول امرى القيس:

الا ايها الليل الطويل الا انجل 15 - التكويس والايجاد بسرعة للدلالة كمال القدرة كقوله تعالى: ( حمي فيكون ) الى غير ذلك .

ووردت صيغة الامر مستعملة في الخبر ايضا، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: الها لم تستحى فاصنع ما شئت.

وقد اتفقوا على ان صيغة افعل مجاز فيما عدا الطلب والتهديد والاباحة لان التسخير والتعجيز ونعوهما لم تستقد من مجرد الصيغة ، بل من القرائن التي قتصل بها ، وانما اختلفوا في دلانها على الوجوب والندب والارشاد والحرمة والكرامة والاباحة ، نظرا الى أن الطلب يشمل الوجوب والندب والارشاد ، لان المطلوب ان كان ممتنع الترك فهو الواجب ، وان لم يكن ممتنع الترك وترجح فعله على تركه لمصلحة أخروية فهو المندوب ، أو لمصلحة دنيوية فهو الارشاد وان التهديد يستدعى ترك الفعل فيكون حراما أو مكروها وان الاباحة مخيرة بهن الفعل والترك على السوا .

فهذه الاحكام وهي الوجوب والندب والارشاد والحرمة والكراهة والاباحة هي التي وقع الخلاف بينهم في اطلاق صيغة الامر عليها.

فمنهم من قال: انها مشتركة بين طلب الفعل والتهديد عليه والاباحة ،

ومنهم من قال ، انها حقيقة في الاباحة مجاز فيما سواها .

ومنهم من قال: انها حقيقة في الطلب والاقتضاء مجاز فيما عداه.

والقول الاخير هو الاصح ، لان صيغة افعل عند تجردها عن القرائدن انعا يسبق الى الفهم منها طلب الفعل واقتضاؤه ، دون التهديد المستدعى لنرك الفعل ، ودون الاباحة المخيرة بين الفعل والمرك ولو كانت مشتركة او ظاهرة في الاباحة لما كان الامر كذلك واذا كان الطلب هو الذي يسبق الى الفهم عند عدم القرائن مطلقا دل ذلك على أن صيغة افعل ظاهرة فيه دون ما عداه .

بنا على أن صيغة افعل ظاهرة في الطلب والاقتضا فقد اختلفوا أيضا على أقوال:

1 - انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وهو مذهب الامام الشانعي والفقها وجماعة من المتكلمين كأمى الحسين البصري .

انها حقيقة أبي الندب ، ونقل عن الامام الشافعي ، وهو مذهب أبي هاهم وجماعة من الفقها والمتكلمين .

8 \_ انها مشتركة مين الوجوب والندب والارشاد، وهو مذهب الشيعة .

4 \_ انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو ترجيح الفعل على الترك تفاديا من الاشتراك والبجاز .

5 \_ التوقف في المسألة ، وهو مذهب الاشعري ومن تابعه من أصحابه كالقاضي أبي بكر البائلاني والغزالي وصححه الآمدى .

وهناك مذاهب أخرى تفصل تفاصيل مختلفة .

والمذهب الاول هو الحق ، وصححه ابن الحاجسب ، وهو الذي أملاه الامام الاشمري على أصحاب أبي اسحاق الاسفرايني ببغداد .

واستدل القائلون بدلالة صيغة الامر على الوجوب بأدلة: شرعية ولغوية وعقلية.

أولا - الادلة الشرعية : الكناب والسنة والاجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ثم هدد عليه بقوله: (فان تولوا فاذما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم) وقوله: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم) والتهديد على المخالفة دلبل الوجوب. وقوله تعالى: ( لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يومرون) مدحهم بنفي العصيان عنهم لان العصيان اسم ذم يستحق صاحبه العذاب لقوله تعالى: (ومن يعصي الله ورسوله فان له نار جعنم خالدا فيها).

واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة وقد عققت تحت عبد وكرهة : أو راجعته. فقالت : بآمرك يا رسول الله ؟ فقال : لا انما انا شافع . فقالت : لا حاجة لي فيه . فقد فهمت الله لو كان امرا لكان واجبا ، وقد اقرها النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك وقال الرسول ابضا : لولا ان اهتى على امتى لامرتهم بالسواك عند حكل صلاة . وهو دليل الوجوب ، فلو كان الامر للندب لما امتنع النبي صلى الله عليه وسلم من الامر بالسواك لما ثبت من ان السواك مندوب .

واما الاجماع فان الامة في كل عصر لم تزل راجعة في ايجاب العبادات الي الاوامر من قوله تعالى: (واقيموا الصلاة وأتوا الزكاة) الى غير ذلك من غير توقف ، ولم يكونوا يعدلون الى غير الوجوب الا اذا قام لديهم هليل معارض يصرف الصيغة عن الوجوب الى غيره.

ثانيا \_ الادلة اللغوية ، منها ان اهل اللغة وصفوا من خالف الامر بكونه عاصيا ، ومنه قولهم : امرتك فعصيتني . والعصيان اسم ذم وه و ممتنع في غير الوجوب . ومنها ان السيد اذا امر عبده بأمر فخالفه حسن الحكم من اهل اللغة بعمه واستحقاقه للمذاب ، ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك .

ثالثا \_ الادلة المقلية ، منها ، ان الايجاب من المهمات في مخاطبة اهل اللغة ، فلو لم يكن للوجوب لخلا الوجوب عن لفظ يدل عليه ، وهو ممتنع ، ومنها ان الطلب لا يخرج عن الوجوب والندب ، ويمتنع ان يكون حقيقة في الندب ، لا بجعة الاشتراك ، ولا بجعة التعمين لان

حمل الطلب على الندب معناه افعل ان شئت وهذا الشرط غير مذكور في الطلب ، فيمتنع حمل الطلب عليه بوجه من الوجوه ، فتعين ان يكون حقيقة في الوجوب ، ومنها ان حمل الامر على الوجوب أحوط المكلف لانه ان كان الموجوب فقد حصل المقصود الواجح والامن من ضرر تركه ، وان كان للندب فحمله على الوجوب يكون نافعا لاضرر فيه ، ولو حمل عن الندب لا يومن من الضرر بتقدير كونه واجبا لفوات المقصود الراجح ، الى غير ذلك من الادلة المقلية .

## مسائل تتعلق بالامر.

المسألة الاولى ، اذا ورد الامر مقيدا بالمرة أو التكرار حمل على ما قيد به قطعا ، وان ورد عاريا عن التقيم بالمرة او التكرار ففيه مداهب :

- 1 ميقول: ان الامر لا يدل الا على طلب الماهية ولا اشعار له بتصوار ولا مرة غير انه لما كانت الماهية لا يمكن ادخالها في الوجود بأقل من مرت صارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به . فدل عليها من هذا الوجه اذ لا توجد الماهية الا في فرد من افرادها وهذا المذهب اختاره الآمدي وابن الحاجب .
- ع ـ يقول ؛ انه مقتض للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الامكان مطلقا ، على بشرط أو صفة اولا ، واليه ذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وجماعة من المتكلمين .
- 3 \_ يقول: انه يدل على المرة ، وهو مقتضى قول الشافمي ، ويحمل على التحرار للقرينة
- 4 \_ يقول: انه يدل على القكرار ان علق بشرط او صفة ، فيتكرر بحسب تكرر المعلق به ، نحو قوله تعالى : (وان كنتم جنبا فاطهروا) وتوله : (الزانية والزائي فاجلدوا كسل واحد منهما مائة جلدة) تتكرر الطهارة والجلد بتكرر الجنابة والزني، ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة، فان لم يعلق الامر فللمرة، ويحمل على التكرار بقرينة.
- ق يقول بالوقف عن القول بالمرة أو التكرار. بمعنى أنه مشترك بينهما او لاحدها
   ولا نعرفه قولان ، وهو اختيار امام الحرمين .

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة ان الامر ورد مستعملا في المرة كأمر الحج والعمرة، وفي المرات كأمر الصلاة والزكاة والصوم، فعل هدو المقدر المشترك بينهما وهو طلب الماهية حدرا من الاشتراك والمجاز، أو للمرة لانها المتيقن، أو للتكرار لانه الغالب، أو هو حقيقة فيهما لان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا، وهو أحد قولي الوقف، أو هو حقيقة في أحدهما ولا نمرفه حذراً من الاشتراك، وهو الثاني من قولي الوقف.

والمختار من الخلاف هو المذهب الاول، ودليله من وجوه:

- ١ ـ انه يصح ان يقال: افعل كذا مرة او مرات وليس فيه تكرار ولا نقض اذ او
   كان المرة اكان تقييده بالمرة تكراراً وبالمرات نقضاً ولو كان المتكرار لكان تقييده به تكراراً وبالمرة نقضاً.
- 2 ان الامر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعاً كآية الصلاة والزكاة وعرفا نحو أحفظ مالي ، وورد للمرة شرعا كآية الحج وعرفا كقول القائل: ادخل الدار، فيكون حقيقة في القدر المشترك بين التكرار والمرة ، وهو طلب الاتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة

لانه او كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك ، ولو كان حقيقة في احدهما فقط لزم المجاز ، وكلاهما خلاف الاصل .

8 - ان من قال لغيره: صل فقد امره بايقاع المصدر وهو الصلاة اهذا أو امر عبده ان يتصدق بصدقة او يشتري خبزا أو لحما فأنه يكتفي منه بصدقة واحدة وهرا وأحد لأن المرة هي التي تتحقق فيها الماهية المطلوبة و واو زاد على ذلك لاستحق اللوم والتوبيخ بعد أن حصلت الماهية المتحققة في المرة .

المسألة الثانية: الحادلت القرائن على العبادرة السى الفعل يكون الامر للفور قطعا كالإيمان في قوله تعالى: (آمنوا بالله ورسوله) والمسارعة في قوله تعالى: (سارعوا السي مغفرة من ربكم) واذا دلت القرائن على التراخي يحمل عليه الامر قطعا كأمر الحج والعمرة وانعا جرى الخلاف بمن الاصوليين فيما اذا تجرد الامر عن قرائن الفور والتراخي كالامر بالكفارات وقضا ما فات من الصوم ويدخل في ذلك ما اذا كان وقست الفعل محدودا ولكنه اوسع من الحصة التي تسع الفعل المأمور به وفي المسأله مذاهب:

1 - يقول: ان الامر يدل على طلب الماهية ولا دلالة له على الفور ولا على التراخي وهو مذهب من قالوا ان الامر لا دلالة له على المرة ولا على التكرار. واستدلوا لذلك بنفس الادلة السابقة وهي ان الامر لو كان مفيدا للفور او التراخي لكان تقييده بذلك المعني المفاد تكرارا وبغيره نقضا والامر ليس كذلك وحذا دليل أول الثاني ان الامر ورد للفور كالواجب المضيق وللتراخي كالحج ويكون لمطلق طلب الماهية دفعا للاشتراك او المجاز وثالث الادلة ان الامر لا يعل بمادته وصيغته الاعلى طلب حقيقة الفعل من غير دلالة على الفور أو التراخي.

2 \_ يقول : أن الأمر يدل على الفور ، وهو مذهب الحنفية والحنابلة وغيرهم ممن قالوا بدلالة الأمر على التكرار ، فيجب التعجيل من أول الوقت والا أثم .

ع يقول ؛ ان الامر يدل على التراخي وجواز التأخير عن أول وقت الامكان وهو مذهب الشانعية والقاهي امي بكر الباقلاني وجماعة من الاشاعرة وغيرهم .

4 ـ يقهل بالاشتراك بين الفور والتراخي لوروده مستعملا فيهما، والاصل في الاستعمال الحقيقة .

قد يقول بالوقف ، لان الامر ورد مستعملا في الفور والتراخي ، فهو محتمل لان يكون حقيقة فيهما ، وهذا يؤدى الى الاشتراك لان الاصل في الاستعمال الحقيقة ، أو في احدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه ، وهذا يؤدى الى المجاز ، والمبادر على هذا المذهب محتثل قطما ، وانما اختلفوا في المؤخر ، فذهب امام المحرمين الى تأثيمه ، وهناك من نفى عنه التأثيم .

والصحوح المختار من هذه المذاهب هو الذي يقول: أن الامر يدل على مجرد طلب الفعل ولا اشعار له يفور ولا تأخير ، ودليله من وجهين :

1 - ان الامر دل على طلب الغمل بالاجماع و والاصل عدم دلالته على أمر خمارج و الزمان وان كان لابد منه لتحقيق الغمل الا ان ذلك من ضرورة وقوع الفعل المأدور به وليس داخلا في مدلوله وماهيته .

ع - انه يجوز ورود الامر بالفعل على الفور او التراخي والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا مشترك بينهما في الحالئين سوى طلب الفعل ، فيجب ان يكون هو مدلول الامر في الصورتين حذرا من التجوز او الاشتراك في اللفظ ، وكلاهما خلاف الاصل .

المسألة الثالثة، ورود الامر بعد الحظر، ما تقدم من الكلام على الامر محله فيما اذا ورد ابتدا مما اذا ورد ابتدا الما ورد الامر بصيغة افعل بعد الحظر السايق المتعلقه من غير قرينة ففي دلالته على الوجوب او الاباحة تفصيل وخلاف هلى ثلاثة مذاهب:

1 \_ يقول: ان الامر للاباحة حقيقة لتبادرها الى الفهن وغلبة استعمال الامر فيها والتبادر حلامة الحقيقة ، وهو مذهب الامام الرازي وبعض المالكية وأصحاب الشافعي ، واستدلوا لذلك بقوله تعالى: (واذا حللتم فاصطادوا) بعد قوله: (لا تقتلوا الصيد وانتم حرم) وقوله تعالى: (فاذا قضيت الصلاة فانتشتروا في الارض وابتغوا من فضل الله) بعد قوله: (وذروا البيع وبقوله صلى الله عليه وسلم: كنت نهيتكم عن اذخار لحوم الاضاحي، الافالدخروا.

2 \_ يقول: ان صيغة الامر الموجوب حقيقة ، واليه ذهب القاضي أبو الطيب وأبو استحاق الشيرازي والامام الرازي وغيرهم لورود استعمالها بعد الحظر في الوجوب، واستدلوا لذلك بقوله تعالى: (فافا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين) وقوله صلى الله عليه وسلم: فاذا أدبرت الحيضة فاغسلى عنك الهم وصلي، فوجب القتال بعد أن كان حراما ووجبت الصلاة بعد حرمتها حالة الحيض، وعليه فيجب أن يصرف الامر بعد الحظر الى الوجوب لوروده مستعملا فيه، والاستعمال دليل الحقيقة.

8 ـ يقول بالتوقف ، فلم يحكم بوجوب ولا اباحة ، وهو مذهب امام الحرمين ، وهليله انه ورد مستعملا في كل من الوجهب والاباحة وليس احدهما أولى بالدلالة عليه من الآخر ، فوجب التوقف لاستوائهما في الاحتمال ، ولا يصح ترجيح ارادة الوجوب على الاباحة أو العكس الا بدليل والاصل عدمه ، فوجب التوقف أيضا .

ثانيا - النهي ، والبحث فيه ينحصر في : مسماه - حده - صيغته - ما يقتضيه .

1 \_ مسماه . ان الخلاف الـذي جرى في مسمى الامر قـد جرى نظيره في مسمى النهي ، فقد قيل ان لفظ النهي المركب من (ن - ه - ي) مسماه القول المخصوص القائم باللسان الدال على طلب الكف الذي هو احد اقسام الكلام ، وقيل مسماه الكلام النفساني الذي هو صفة قائمة بنفس المتكلم ، وقيل بالاشتراك بينهما .

2 ـ حده . بنا على أن مسمى النهي افظ فيقال في حده : القول الدال على انتضا الكف . وبنا على ان مسماه الكلام النفسائي فيقال في حده : القضا كف عن فعل لا بقول كف ونحوه كذر ودع فان ما هو كذاك أمر لا نهي ، وهكذا الخبر الدال على طلب الترك لا يسمى نهيا .

على الدالة على طلب الترك. وهي لا تفعل وكون النهي له صيغة الدمر.
 تخصه ولا تستممل في غيره جرى فيه من الخلاف ما جرى في صيغة الامر.

4 مقتضاه . قد وردت صيفة النهي مستعملة في سبعة محامل : 1 مقتضاه . قدام حقوله تعالى : (ولا تقربوا الزني) وقوله : ( ولا تقتلوا انفسكم ) 2 مالكراهة حقوله تعالى : (ولا تيمهوا الخبيث منه تنفقون) وقوله صلى الله عليه وسلم : لا يمسكن أحدكم ذكره بهمينه وهو يبول . 8 مالدا حقوله تعالى : ( يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن اشيا ) 5 مالتحقير حقوله تعالى : (لا تمدن عينيك) الآية . اذ هو قليل حقير بخلاف ما عند الله . 6 م بيان العاقبة حقوله تعالى : (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا با أحيا ) فعاقبة الجهاد الحياة . 7 مالياس حقوله تعالى : (لا تعتذروا اليوم) .

وبنا على تردد صيغة النهي بين هذه المحامل فقد اختلف الاصوليون في مقتضاها هل هي حقيقة في طلب الترك واقتضائه ومجاز فيما عداه أو لا ، كما اختلف من قالوا أنها حقيقة في

الطلب هل هي حقيقة في التحريم أو الكراهة أو مشتركة بينهما أو موقوفة على ما تقدم في مقابلاتها من مسائل الأمر. من الامر، أذ الخلاف في مقابلاتها من مسائل النهي جار على وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الأمر.

## انتضا النهي افساد المنهى عنه .

لا بد في هذا الصدد من الحلام على مسألة مهمة لازمة للنهي امدم تحققها في مسائل الامر، وهي كون النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أو لا ؟

وبنا على اقتضائه للفساد فمن الاصوليين من قال: انه من جهة الشرع اذ لا يفهم ذلك الا من الشرع ، ومنهم من قال: انه من جهة اللغة لفهم اهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ ، ومنهم من قال: انه من جهة المعنى والعقل نظرا الى ان الشي لا ينهي عنه الا اذا الهتمل على ما يقتضى فساده .

وقد جرى الخلاف بين الاصوليين في افادة النهي للفساد وعدم افادته ذلك على أربعة مذاهب، غير ان خلافهم مقيد بما اذا كان النهي لغير فقد ركن او اختلال شرط، اما ما فقد ركنه او اختل شرطه فلا خلاف في فساده .

أولا \_ للامامين : الشافعدي ومالك والحنابلة وغيرهم وعليه اكثر العلمام ، قالوا : ان النهي عن الشي عن الشي فساده في العبادات والمعاملات .

أما المبادات فيدل على فسادها سوا عان النهي عنها لعينها كصلاة العائم وصومها او لامر لازم لها كصوم يوم النحر للاعراض عن ضهافة الله تعالى وكالصلاة في الاوقات المكروهة.

وأما في المعاملات فان النهي يقتضي فسادها ان كان النهي عنها لامر ذاتي داخل فيها كبيع الميتة أو الملاقيع ، وهي ما في البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن البيع .

مستدلين لذلك قيما يرجع الى العبادات بأن من أتى بالمنهى عنه غير آت بما أمر به ومن المنهى عنه غير آت بما أمر به ومن الم يات بالمأمور به لا تبرأ ذمته من عهدة التكليف وهو معنى كون النهي يقتضى الفساد وفيما يرجع الى المعاملات بأن النهي يستدعي وجود المفسدة في المنهى عنه خالصة او راجعة فلو ثبت الملك والاذن في التصرف فيما نهى عن بهمه لكان ذلك تقريرا لتلك المفسدة وذاك مناقض المشارع من النهي .

اما ما ذهى عنه الخيره مما هو خارج عنه كالنهي عن الصلاة في الارض المغصوبة وعن الوضو "بالما" المغصوب فيان النهي يرجع الى الغصب وهو خيارج غير لازم لان الغصب يحصل بغير الصلاة وبغير الوضو"، وكالنهي عن البيع وقت ندا الجمعة لما فيه من تفويتها، وهو خيارج غير لازم لتفويتها بغير البيع، فالنهي عن الخارج في جميع ذلك لا يدل على الفساد الا ما نقل عن الامام مالك وغيره من اقتضائه للفساد ايضا، فيفيده في صورة الخارج.

ثانيا للامام ابي حنيفة ، يقول: ان كل ما استجمع اركانه وتوفرت شرائطه من العبادات او المعاملات فالنهي هذه بعد ذلك لامور خارجية لا يقتضي فسادها بل يستدعى صحتها وامكان وجودها والا كان النهي عبثا اذ لا يقال للاعمى لا تبصر فالنهي عن الصلاة في الارض المغصوبة وعن صوم يوم المبدين وعن صوم يوم الشك وعن البيع مع عدم القدرة على تسليم المبيع وعن الخطبة على خطبة الغير وعن البيع وقت ندا الجمعة فالنهي في هذه الامثلة لا يقتضي الفساد عندهم بل يصح المنهي عنه في جميع هذه الاحوال مع الكراعة. مستدلين لذلك بما ياتي:

أما في العبادات فلانه لا تفاني بين قول صاحب الشرع: نهينك عن الطلاق في الحيض الحين ان فعلت بانت زوجتك، وعن الصلاة في الارض او الدار المغصوبة واذا أتيت بها هناك جعلتها سببا لبراءة ذمتك، وعن الوضوء بالما المغصوب والحج بالمال المغصوب لحكن اذا فعلت ذلك وأتهت بهاتين العبادتين جعلتهما سببا لبراءة ذمتك.

واما في المعاملات فلان الاسباب الشرعية ليس من شرط إفادتها الملك ان تكون مشروعة في نفسها ، فالسرقة محرمة مع انها سبب تترتب عليه احكام شرعية ، وهي القطع والغرم وسقوط العدالة وغير ذلك ، والطلاق زمان الحيض حرام مع انه يترتب عليه أثره وهو زوال العصمة ، وهكذا الزني والحرابة والقذف فانها محرمات ومع ذلك فهي اسباب لاحكام تترتب عليها ، وعلى هذا الاساس يجعل العنفية البيع المنهى عنه . على حرمته . سببا للملك .

ثالثًا \_ لامام الحرمين والغزائي وابي الحسين البصري وغيرهم ، واختاره الامام في المحصول ، قائوا يفرق في ذلك بهن العبادات والمعاملات .

ففي العبادات يقتضي النهي الفساد لان البرا"ة تعتمد الاتيان بالمآمور به وام يات به المكلف فتستمر عليه المهدة ، على أنه اذا كان المندوب لا يجزي من العبادة الواجبة فكيف يجزئ عنها المحرم المنهى عنه ، فاو صلى مائة ركعة نافلة مثلا لا تجزئه عن صلة الصبح.

اما في المعاملات فهي اسباب والسبب ليس من هرطه أن يكون مامورا به ، فملا يدل النهي عنها على فسادها .

رابعا \_ الامام مالك ، يقول : ان النهي عن الشي يفيد فساده على وجه تثبت معه شبهة الملك .

وحجته في ذلك مراعاة الخلاف ، فهو يقول بنساد البيع المنهى عنه لانه محرم ولكن اذا اتصل به على اصول المائكية واحد من أمور اربعة تقرر فيه الملك بالقيمة ، وهي : تغير الاسواق أو تغير العين او هلاكها او تعلق حتى الغير به ، على تفصيل مذكور في الفقه المالكي.

ومن هنا يفارق قول ابي حنيفة بصحة البيع المنهى عنه لان الامام مااكا يقول بالصحة الذا طرآ احد هذه الامور، أما الامام أبو حنيفة فائسه يقول فيه بالصحه ابتدأ وحجته في ذلك أن النهي عن الشي يستدعي امكان وجوده والا كان النهي عنه لغوا وعبثا، فالصحة لو كانت مفقودة في المنهى عنه لامتنع النهي عنه الم لا يقال للاعمى لا تبصر ولا للمقمد لا تطير، وما ذاك الا للمدم صحة ذلك منها لما تقرر من أنه لا يصح نفي وصف عن ذات الا بعد صحة اتصافها به، وقد بنى الحنفية على هذا المذهب أنه الها باع درهما بدرهمين حصل الملك في أحد الدرهمين ابتدا ووجب رد الدرهم الزائد، ومثله اذا اشترى امة شرا منهيا عنه يجوز له وطؤها ابتدا الى غير ذلك، بنا على حصول الصحة المفسرة عندهم بالاذن في التصرف.

والخلاصة أن الائمة: مالكا والشافعي واحمد بن حنبل قد اتفقوا على ان النهي يدل على فساد المنهى عنه وان الامام ابا حنيفة النسمان قال ان النهي يدل على الصحة وكلم طردوا أصواهم ابتدا واستمرارا فقد قال الامام الشافعي وأحمد بن حنبل ومن وافقهما: ان الملك لا يثبت اصلا ابتدا واستمرارا ولو تغير أو تداوله الملاك، وقال ابدو حنيفة: يجوز التصرف في المبيع بيعا فاسدا ابتدا وهذا معنى الصحة. واما الامام مالك فقد قال بالفساد في حال عدم الامور المنقدم فحرها وبعدم الفساد مع تقرر الملك اذا طرأ احدهما وذلك قاض بالصحة فلم يطرد الامام مالك اصله.

التقابل بين الامر والنهي: تقدم أن الامر يدل على طلب الفعل والنهي يدل على طلب المرت والنهي يدل على طلب الترك ، فهما متقابلان تقابل التضاد ، فلا يتحقق الامتثال في الامر الا بترك ضد المأمور به واحدا كان أو اكثر ، كما لا يتحقق الامتثال في النهي الا بالتلبس بضد الفعل المنهى عنه ، اهذا قد اختلف الاصوليون في دلالة الامر بالفعل على النهي عن ضده وفي دلالة النهي عدن الفعل على الامر بضده ، وفي المسألة ثلاثة مذاهب :

1 - لابي الحسن الاشعري والقاضي أبي بعر البائلاني ، يقول: ان الامر بشي معين ايجابا أو ندبا هو حين النهي عن ضده ، فأنه يدل عليه تحريما أو كراهة ، سوا كان الفد واحدا كضد السكون الذي هو التحرك ، أو متعددا كضد القيام الذي هو المقود والاضطجاع والاتكا وغيرها:

2 - للبقلائي أخبرا وعبد الجبار وأبي الحسين البصري ، وهو اختيار الآمدي ، يقول. الامر بالشي " يستلزم النهي عن ضده بمعنى أنه يقتضيه وليس عينه سوا " كان الامر للايجاب او الندب غير أن النهي عن اضداد الواجب يكون للتحريم، وعن أضداد المندوب يكون لكراهة التنزيه

8 ـ لامام الحرمين والغزالي ، يقول ، لا دلالة للامر على النهي عن الضد لا بطريق المطابقة ولا بطريق التضمن والااتزام ، واستدلا لذلك بأنه يجوز أن لا يخطر الضد بالبال حال الامر فلا يكون مطلوب الكف به ، وكذا حال النهى .

ثم أن الامر بالشي " نهى عن جميع أضداده والنهي عن الشي " أمر باحد أضداده و من الشي المر باحد أضداده و من قلل المين في البيت فقد نهاه عن الجلوس في السوق والحمام والمسجد وعن جميع ما يضاد الجلوس في البيت لأن المأمور به لا يتحقق الا بترك جميع الاضداد. وإذا قال له تجلس في البيت فقد أمره بالجلوس في أحد المواضع وام يأمره بالجلوس في جميعها لان الامتثال يتحقق بعدم الجلوس في أي موضع آخر "

## العام والخاص .

مبحث المام والخاص من اهم المباحث الاصولية نظرا الشمول الهام أكثير من الافراد، فاذا جعل موضوعا لقضية في تركيب تام وحكم عليه فان الحكم يكون شاملا لكل فرد من افراد ممناه، فهي قضية واحدة ولكنها اغنت عن تفصيل الحكم لكل فرد على حدة من الافراد التي تندرج تحت العام،

على أن الذي يعتم به الاصوليون من هذا المبحث انما هو العام لانه هو الذي يدخله الاجتهاد ويتطرق اليه الخلاف بينهم من جهة دلالته وصيفته وشعول حكمه الافراده وحجيته السي غين ذلك من أحكامه ، اما الخاص فان الحكم فيه يقع على معين محصور واحدا كان أو اكثر وانما يذكرونه مع العام لما بينهما من التقابل لان العام يستغرق جميع الافراد والخاص لا يشمل الا بعضا من الافراد فكل لفظ اما أن يكون مداراه عاما واما أن يكون خاصا .

ثم ان الاصوليين منهم من ترجم اهذا المبحث بالمام والخاص كما لابن السبكي والآمدي والقرافي ومنهم من ترجمه بالمدوم والخصوص كما للبيضاوي والخضري وغيرهما وحيث ان المام والخاص بمثابة الموصوف والعموم والخصوص بمثابة الصفة ، والمرصوف أصل والصفة عارض ، فالاولى والانسب ترجمته بالعام والخاص ، والخطب في ذلك سهل .

وينحصر الكلام على هذا المبحث فيما ياتي: تعريف المام والخاص \_ الموصوف بالمموم \_ صيغ العموم \_ مسائل تتعلق بالعام .

أولا . تعريف العام والخاص.

أما المام فهو اللفظ الذي يتناول ويستغرق دفعة واحدة وفي اطلاق واحد جميع الافراد التي تشترك في مفهومه ، من غير حصر لافراد مدلوله باعتبار اللفظ ودلالة العبارة لا بحسب الواقع ، والا فكل كثير لابد ان يكون محصورا ، لهذا لم يعدوا أسما الاعداد من ألفاظ العسام وان كثرت أفرادها كعشرة ومائة وألف نظرا لدلالتها على عدد محصور ، وكذا النكرة المثبتة مفردة كانت أو مثناة او مجموعة ليست من العام ايضا لانها وان تناولت جميع أفراد مداولها الا الها لا تتناولها في دفعة واحدة واطلاق واحد حتى تستفرقهم جميعا بل على سبيل البدل ، فالمفردة تتناول كل فرد فرد ، والمثناة تتناول كل اثنين اثنين ، والمجموعة تتناول كل جمع جمع ولكنها تتناول ذلك على سبيل البدل لا على وجه الشمول والاستفراق في اطلاق واحد .

واما الخاص فهو كل لفظ يدل على معهن أو محصور او على بعض ما يشمله العام ، فكل ما لا يصدق عليه تعريف الخاص ، انه كل ما لا يصدق عليه تعريف الخاص ، انه كل ما ليس بعام من الالفاظ المستعملة .

ثم ان الخاص يصدق على اللفظ الواحد الذي لا يقبل مدلوله الشركة فيه بين أفراد كثيرين باعتبار الوضع الواحد كاسما الاعلام ، مثل بكر خالد ، ويصدق على اللفظ الدال على معنى يقبل الشركة بين كثيرين ويقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر ، وهذا كالانسان فان مدلوله يقبل الشركة بين أفراده الكثيرين ، ومع ذلك فهر خاص لانه يقال عليه وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ آخر وهو الحموان ، فالانسان خاص والحموان عام

ثانيا \_ الذي يوصف بالعموم . اتفق علما الاصول على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واختلفوا في عروض العموم حقيقة للمعاني والاصح الذي عليه الجمهور ان وصف المعاني بالعموم انما هو على وجه المجاز و وذهب الاقلون الى ان المعنى يوصف بالعموم حقيقة بدليل ما شاع على لسان أهل اللغة من قولهم : هم الملك الناس بالعطا وعمهم المطر والخصب أو القحط حيث قالوا : ان هذه الامور من المعاني لا من الالفاظ وقدد اطلق عليها لفظ العام والاصل في الاطلاق الحقيقة .

ورد عليهم الجمهور بأن الاطلاق في مثل هذه المعاني مجاز لان من لوازم العام أن يكون متحدا ومع اتحاده يكون متناولا لامور متعددة والعطام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالاخر ، وكذا العطر النازل بجز من الارض غير النازل بالجز الاخر ، فليس هناك اتحاد ولا تناول ، لذا لم يكن عاما حقيقة ، بخلاف اللفظ الواحد كالانسان مثلا فانه متحد ومتناول لافراد كثيرين في آن واحد .

ثالثا \_ صيغ المموم . أن العموم اللفظي أما أن يحصل من جعة الوضع واللغة وأما من جعة العمل .

الاول - العموم اللغوي، وهو السذي يستفاه من اللفظ بوضع اللغة، ولم صبغ تدل عليه الا أنه قد وقع خلاف بين الاصوابين في كونها حقيقة في العموم أو في الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا أو مشتركة بهنهما، والذي جرى عليه جمهور الاصوليين أنها للعموم وانما تستعمل في الخصوص مجازا، وهذه الصيغ تتنوع الى أنواج:

1 \_ يستعمل عاما في كل شي " سوا " كان من أولى العلم أو غيرهم ، مثل كل وجميع ونحوهما، كقوله صلى الله عليه وسلم: كل شراب أسكر فهو عرام. وكذا الذي والتي وتثنيتهما

وأى سوا كانت شرطا كقوله صلى الله عليه وسلم: أيما اهاب دبغ فقد طهر. وحما يقال أي رجل جاك فأكرمه ، أو استفهامية كما روى أنه صلى الله عليه وسلم ستل: أي الرقاب أفضل؟ فقال: اعلاها ثمنا. أو خبرية موصولة نحو أكرم أي رجل تجده .

2 لا يستعمل الا في اولى العلم كالذين ، مثل قوله تعالى : (والذين يظهرون من نسائهم) ومن سوا كالت موصولة كقوله صلى الله عليه وسلم: صلوا خلف من قال : لا الهالا الله او شرطية كقوله صلى الله عليه وسلم : من بدل دينه فاقتلوه او استفهامية نحو من جا ك او من جلس عندك ؟

8 ـ لا يستعمل الا في غير اواى العام ، وهذا النوع منه ما يستعمل في غير العاقل من غير اختصاصه بجنس ، مثل ما اذا كانت شرطا كما يقال : ما تغمل من خير يعلمه الله . او استفهامية كما يقال : ما عندك ؟ او موصولة مثل : خذ ما اعطاك فلان ، ومنه ما يستعمل في غير العاقل ولكن مع اختصاصه بجنس منه ، مثل ي متى للزمان ، سوا كانت استفهامية مثل ، متى تاتينا ؟ ، او شرطية مثل ، متى جئتنى اكرمتك . وكذا اين وحيثما اذا كانتا شرطيتين ، نعوه ، اينما كنت او حيثما كنت اكرمتك ، وتزيد اين بالاستفهام ، فيقال ، اين كنت ؟

4 . يستممل فيما هو صريح فيه بحسب الوضع من ذوي العلم او غيرهم ولكن بمعونة احدى القرائن الاتية :

أ \_ الالف واللام اذا اربد بها الاستفراق دون المهد ودخلت على الاسم ، فانها تفيد العموم فيما دخلت على الاسم ، فانها تفيد العموم فيما دخلت عليه سوا كان جمعا مثل قوله تعالى : (قد افلح المومنون) وكما روى انه صلى الله عليه وسلم سئل ، ايترطأ بما افضلت العمر ؟ فقال جوابا عن سؤال السائل : نعم وبما أنضلت السباع . او مفردا كقوله تعالى : (وأحل الله البيع) وقوله صلى الله عليه وسلم : ثمن الكلب حرام ،

ب - النفي اذا دخل على اسم نكرة فانه يفيد العموم فيه مفردا كان او مثنى أو جمعا سوا" اتصل النفي بالنكرة كما يقال: لا احد في الدار، او دخل على عاملها نحو ما قمام احد . وسوا" كان النافي ما او ام او ان او لا او ايس او غيرها .

ثم ان حانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشي" ، او ملازمة المنفي كأحد ، او دخل عليها من ، نحو ما جا" من رجل ، او وقمت بعد لا العاملة عمل ان وهي التي لنفي المجنس ، فلا خلاف في انها نص في العموم ، اما ما عدا ذلك نحو لا رجل قائما فيما اذا عملت لا عمل ايس ، وما في الدار رجل ، ففيها خلاف ، والصحيح أنها ظاهرة في العموم ، وعليه فالنكرة الواقعة في سياق النفي تعم مطلقا سوا" اتصل بها النفي او لا ، وسوا" كانت مما يستعمل في خصوص النفي كمافر ونابح وأحد أو لا .

عدوله تعالى و ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره ) وقوله صلى الله عليه وسلم في البحر و هو الطهور ماؤه الحل ميته و فليحذر الذين يخالفون عن أمره ) وقوله صلى الله عليه وسلم في البحر و هو الطهور ماؤه الحل ميته و فيفيد المموم في جميع أفراد الما والمهية والمثنى كقول الاعراب الذي أفسد صومه ارسول الله صلى الله عليه وسلم و ما بين لابتيها أحرى مني واللابة الحجارة السود و فكان عاما لجميع أفراد العجارة السود والجمع كقوله تعالى و لا تبطلوا أعمالكم ) وقوله و ( ولا تبطلوا أعمالكم )

الثاني - العموم الدني يستفاد من اللفظ بواسطة العرف، وهذا كمفعوم الموافقة بقسميه : الاولى والمساوي بنا على ان الدلالة على الموافقة الفظية عرفية كقوله تعالى : (فلا تقل

لهما أف) وقوله: (ان الذين ياكلون الموال اليتامي ظلما النما ياكلون في يطونهم نارا) نقلهما المرف الى تحريم جميع الإيذاات والاتلامات وقيندراج فيه ما إذا أسند الحكم الى المهن كقوله تعلى: (حرمت عليكم أمهاتكم) وقوله: (حرمت عليكم المهتة) ولما كان التحريم لا يتعلق بالاعيان نقلهما المرف الى تحريم جميع أنواع الاستمتاعات كالهط والقبلة والمس والنظر بشهوة والى تحريم جميع أنواع المهتة ، ومنه أيضا قوله صلى الله عليه وسلم : رفع عن أمتي الخطبا والنسيان واقعان ولم يرتفعا .

الثالث . العموم الذي يستفاد من اللفظ بواسطة العقل ، وهذا كثرتيب الحكم على الوصف المناسب فانه يدل على على الوصف المحكم فهقيد العموم بالعقل على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول كقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فان قرتيب الحكم على السرقة يدل على علية السرقة للحكم الذي هو القطع ، ومثله قوله تعالى : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة) .

واذما كان هموم اللفظ بواسطة العقل لانه هو الذي يحكم بأنه كلما وجدت العلة وجد المعلول وكلما انتفت العلة انتفى المعلول وعلى هذا مبنى القياس .

ويدخل في هذا النوع مفهوم المخالفة بنا على أن دلالة اللفظ على حكم المسكوت عنه بواسطة العقل لانه هو الذي يحكم بأن المذكور وهو المنطوق أو لم يدل على نفي الحكم عن المسكوت عنه لما كان لذكره فائدة و فقوله صلى الله عليه وسلم : في الغنم السائمة زكاة وقوله : مطل الغنى ظلم ، أو لم يدل ذكر وصف السوم والغنى على نفي الزكاة عن غير السائمة وعلى نفي الظلم عن الفقير لما كان لذكر السوم والغنى فائدة .

ومما يدخل في هذا النوغ من العموم الغمل الذي يقتض مفعولا اذا وقع بعد النفي او الشرط ولم يذكر له مفعوله ، كما يقال والله لا آكل أو ان أكلت فأنت طالق ، فأنه يقتضي الحنث بجمهع أنواع المأكولات ويلزم الطلاق بكل مأكول وهذا هو الذي عليه جمهور الشافعية والقاضي آبو يوسف .

وحجتهم في ذلك ان فعل اكل يتعدى الى مأكول يدل عليه بوضعه وصيغته ونفية يقتضي نفي حقيقة الأكل بالنسبة الى كل مأكول والا ما انتفت حقيقة الأكل من حيث هو اكل واذا كان الفعل الدنفى دالا على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل مأكول فقد ثبت عموم افضه بالنسبة الى كل مأكول وبذلك يكون قابلا للتخصيص وهو دليل العموم وكذا الشرط في إن اكلت فأنت طائق يقتضي ان وقوع الاكل المطلق يستدى مأكولا لكونه متعديا الية فيحمل الطلاق بكل مأكول وكل هذا من عمل العقل وتصرفاته واهذا اعتبر من الدلالة اللفظية المقلية على ما فيه من الخلاف

مسائل تقعلق بالعام .

المسألة الأولى في الخلاف في صيغ العموم . جميع صبع العموم التي تقدم ذكرها جرى فيها الخلاف بين هلما الاصول على مذاهب ا

1 \_ للامام الشافعي وكثير من الفقها والجمهور من المعتزلة ، قالوا : انها تدل على العموم حقيقة وهي مجاز في غيره .

2 ... ابعضهم ، قالوا انها حقيقة في الخصوص ومجاز في العموم .

. 8 \_ لجماعة منهم ، قالوا انها مشتركة بينهما .

4 \_ الجماعة أخرى ، ذهبوا التي القول بالوقف عن الحكم بكونها حقيقة في المموم أو الخصوص أو الاشتراك .

والمختار ما عليه المذهب الأول لدليلين:

1 ... جواز الاستثناء من معنى العام لان الاستثناء معيار العموم ، فكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام لان جميع تلك الصيغ يجوز الاستثناء منها ، ومعلوم أن الاستثناء هـو اخراج ما لولاه لوجب اندراجه في المستثنى منه ، لذلك وجب ان تكون جميع الافراد داخاة في المستثنى منه وذلك معنى العموم .

2 \_ الاجماع ، فان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يستداون على الاحكام بعموم هذه الصيغ استدلالا شائما من غير نكير ، فكان ذلك اجماعا .

من ذلك احتجاج أبي بكر الصديق على الانصار بقوله صلى الله عليه وسلم: الايمة من قريش. ووافقه الكل على صحة هذا الاحتجاج من غير نهير ، ولو ام يكن لفظ الايمة عاما لما صح الاحتجاج به ، ومنه اجماع الصحابة على اجرا "قوله تعالى: (الزانية والزاني) ( والسارق والسارقة ) على العموم وكذلك اجموا على العموم في قوله تعالى: (ومن قتل مظلوما) وقولة: (وفروا من الربا). وقوله: (ولا تقتلوا الضيد) الى غير ذلك من الآيات.

المسآلة الثانية ، في قطعية دلالة العام وظنيتها. ان العام يـدل دلالة قطعية على أصـل معناه مفردا كان العام أو مثنى أو جمعا ، فالمفره يدل على الواحـد ، والمثنى على الاثنين ، والجمع على الثلاثة أو الاثنين ، على الخلاف في اقل الجمع ،

اما دلالته على كل فرد بخصوصه مما زاد على اصل المعنى ففي كونها ظنية أو قطعية جرى فيها خلاف بين الاصوليين على مذهبين:

الامام الشافعي والجمهور من اتباعه وغيرهم ، قالوا : أن دلالته على كل فرد بخصوصه ظنية ظاهرة .

واستدلوا الذلك بان اكثر ما ورد من ألفاظ العام اريد به بعضه ، حتى قيل : ما من عام الا دخله التخصيص . وان خصت هذه الكلية بنحو قوله تعالى : (والله بكل شي عليم) وقوله : (له ما في السموات وما في الارض) وكثرة ارادة بعض الافراد من العام تورث الاحتمال في كمل جزئى من جزئياته، فتصير دلالة العام ظنية اذ لا طريق الى القطع في العام باندراج كل فرد من افراده في مداوله ، وعلى هذا تنزل القاعدة التي تقول : ان العام لا اشعار لمه بأخص معين .

2 - لاكثر الحنفية ، قالو: ان دلالة العام على جميع الافراد قطعية ما الم تقم قرينة على ارادة بعضه بقصره على بعض افراده .

واستداوا لمذهبهم بأن لفظ العام قد ثبت انه وضع لمسمى فيقطع بأنه استعمل فيه عند الاطلاق ما دام لم تقم قرينة صارفة لسه عدن ارادة المعنى الحقيقي منه لان اللفط لا يصرف عند الاستعمال عن معناه الذي وضع له الا بقرينة صارفة ، فهو مثل الخاص في دلالته على مسماه الحقيقي قطعا ، ولا يصرف عنه الى المجاز الا بقرينة صارفة .

والمشهور المعتمد من هذا الخلاف هو مذهب الشافعي واتباعه ، وصحح ايضا مذهب الحنفية . وثمرة هذا الخلاف تظهر فيما اذا تعارض العام والخاص ، فعلى مذهب الشافعية ان العام يحمل على ما عدا الخاص سوا تقارنا في التشريع او تأخر احدهما عن الاخر ، فيكون المراد

بالعام غير ما دل عليه الخاص، وعلى مذهب الحنفية يعمل بالمتآخر منها لان النص المتآخر ينسخ المتقدم سوا" كان حاما أو خاصا، فأذا وره الخاص أولا فأن العام يكون ناسخا له، وأذا ورد الخاص أولا فأن العام أولا فأن العاص يكون ناسخا له، فمن قال لخادمه: أعط زيدا، ثم قال له بعد ذلك: لا تعط أحدا، فأن العام المتآخر يكون ناسخا للخاص المتقدم، ومن قال لخادمه لا تعط أحدا، ثم قال أعط زيدا فأن النص المتآخر يكون ناسخا للعام المتقدم.

المسألة الثاثة - في أقل الجمع ولا خلاف بهن الاصولهين في أن لفظ الجمع باعتبار مفهومه اللغوي الذي هو ضم شي الى آخر يدل حقيقة على الاثنين والثلاثة لانه يصدق على كل تنهما لغة أنه جمع وانما موضوع الخلاف بينهم في مداول اللفظ المسمى بالجمع سوا كان جمع مكسير أو جمع سلامة وفاذا كان لفظ العام جمعا واعتبر المذهب الذي يقول: أن العام لا يدل دلالة قطعية الا على اصل معناه ومدلوله نقد اختلف الاصوليون في أقل الجمع ولم هو اثنان أو ثلاثة ؟ بنا على اختلاف الصحابة في ذلك.

فقهب سيدنا عمر وزيد بن ثابت والامام مالك وداود والقاضي أبو بكر وجماعة من أصحاب الامام الشافمي الي أن اقل الجمع اثنان.

واستعلوا لهذا المذهب بأدلة من الكتاب والسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى: (انا معكم مستمعون) وأراد به موسى وهارون وقوله: (فان كان له أخوة فللم السدس) وأراد به الاخوين وقوله: (عسى الله أن ياتيني بهم جميعاً) وأراد به يوسف وأخاه.

وأما السنة فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: الاثنان فما فوقهما جماعة ، وذهب ابن عباس والامام الشافعي وابو حنيفة وغيرهم الى ان اقل الجمع ثلاثة . واستداوا لمذهبهم بأدلة ، منها:

1 ـ ما روي عن ابن عباس أنه قال لعثمان حين رد الام من الثلث الى السدس بأخوين: قال الله تعالى: (قان كان له اخوة فلما له السدس) وليس الاخوان اخوة بلسان قومك. لقال عثمان: لا استطيع أن انقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس. ولولا أن ذلك مقتضى اللغة فما احتج به ابن عباس على عثمان.

على اللغة ، فوقرا مين رجلين ورجال ، فاطلاق اسم الرجال هلى الرجلين ،
 رفع لهذا الفرق .

والاصح ان أنل الجمع ثلاثة • وكل ما استدل به أصحاب المذهب الاول من الحجج التي ورد فيها اطلاق اسم الجمع على الاثنين فانما ذلك على وجه المجاز لا الحقيقة • وهدا هدو الواضح وتساعد عليه اللغة لتبادر ما فوق الاثنين عند اطلاق لفظ الجمع والتبادر دليل على الحقيقة.

وهما يطلق لفظ الجمع على الاثنين مجازا كذاك يطلق على الواحد مجاز عند قيام قرينة ارادة الواحد لاستعماله فيه ، كما يقول الرجل لزوجته التي برزت الرجل أجنبي : أتتبرجهن للرجال ؟ لاستوا الواحد والجمع في كراهية التبرج له والقرينة حالية

المسألة الرابعة ، في تناول الفظ العام للذكور والاناث ، وفيه التفصيل الاتي :

1 \_ ما لا يفرق فيه بهن المذكر والمؤنث مثل من وما الدوصوليتين والشرطيتين ، فانه يعم المذكر والمؤنث عند الاكثر وهو الاصح .

2 ما يدل بمادته وأصل وضعه على أحد النوهين كرجال ونسا" ، نقد اتفق العلما"
 على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر .

8 - ما كانت فيه علامة التأذيث كجيع المؤنث الساام بالالف والقاً نحو هندات ومسلمات وعرفات ، فانه يختص بالمؤنث ولا يدخل فيه المذكر

4 . جمع المذكر السالم مما فيه علامة التذكير وجمع بالواو والنون أو اليا" والنون كالمسلمين ، وجا" المومنون وضمير جمع المذكر نحو خرجوا.

وجمع المذكر السالم مع ضميره هو الذي قد وقع الخلاف بين العلما في جواز هخول الاناث فيه وعدم دخولهن على مذهبين :

الأول للشافعية والاشاعرة وحثير من الحنفية والمعتزلة ، قالوا : أن الاناث لا يدخلن في جمع المذكر السالم ، واحتجوا لمذهبهم بأدلة من الكتاب والسنة :

أما الكتاب فقوله تمالى : (أن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات) فعطف جمع المؤنث السالم على المسلمين والمومنين ، ولو كان داخلا فيه اما حسن عطفه عليه لعدم فالدته .

وأما السنة فقد روى عن أم سلمة انها قالت: يا رسول الله ان النسا قلن: ما ذرى الله ذكر الله خص الا الرجال. فأنزل الله تمالى: (ان المسلمين والمسلمات) النح وأو كن دخلن في جمع المذكر لكن مذكورات وامتنعت صحة السؤال والتقرير عليه لان النبي صلى الله عليه وسلم أفرها على ذلك.

المذهب الثاني للحنابلة وأمي داود وغيرهم ، قالوا: ان جمع المذكر السالم يدخل فيه الاناث واحتجوا لذلك بأدلة ، منها:

1 - ان العرب اعتادوا اذا اجتمع التذكير والتانيث ان يغلبوا جانب التذكير، واهذا يقال للنساء اذا كان وحدهن ، واذا كان معهن رجل : ادخلوا ، قال الله تعالى لآدم وحواء والمليس : (وقلنا اهبطوا بعضكم ابعض عدو) وهذا التغليب جار عندهم في أمور كثيرة ،

ي انه يستهجن من العربي أن يقول لاهل قرية ، أنتم آمنون ونساؤكم آمنات لحصول الامن للنسام بقوله : أنتم آمنون ، واولا دخولهن في قوله : أنتم آمنون لما استهجن هذا القول

ان أكثر أوامر الشرع بخطاب المذكر مع أن الاجماع قد انعقد على أن النساء
 يشاركن الرجال في أحكام تلك الاوامر ، ولو أم يدخلن في ذلك الخطاب لما انعقد اجماع على ذلك.

والاصح المختار أن الاناث لا يدخلن في جمع المذكر السالم ظاهرا الا بقرينة تدل على دخواهن فيه فيكون شمول جمع المذكر السالم الاناث مجازا على وجه التغليب

المسألة الخامسة في الاحتجاج بالعام والعمل به ، ان العام يشمل جميع الافراد كما تقدم ، وهو مع ذلك محتمل للتخصيص كما سياتي ، فاذا خصص لا يكون مستغرقا الا لما عدا ما دل عليه الخاص ، وما دام العام محتملا للتخصيص فاذا روى لمجتهد لفظ دال على العموم فقد اختلفوا في جواز الحكم به والعمل بمقتضاه مع قيام احتمال التخصيص من غير قيام بالبحث عن الادلة الشرعية التي قد يوجد من بينها مخصص لذلك العام وعدم جواز الحكم به الا بعد البحث واستقصا الادلة الشرعية دفعا لاحتمال وجود المخصص .

وهذه المسألة مرجعها الى اعتبارين ، لأن التمسك بالمام اما في حماته صلى الله عليه وسلم واما بعد وفاته .

أما ورود العام في حياة الرسول فلا خلاف في أنه يعمل به قبل البحث عن المخصص لانتفا احتمال وجود المخصص في حياته صلى الله عليه وسلم لان التمسك بالعام في حال حياته الواره على سبب خاص انما هو في ذلك السبب الخاص الوارد لاجله العام وهو قطمى الدذول فيئتفي احتمال المخصص حينته وأيضا فان احتمال وجود المخصص ينتفي في حياته بالمحكان مراجعته عليه الصلاة والسلام بسهولة ، وقد حكى الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني الاتفاق على ذلك

وأما ورود العام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فقد وقع الخلاف بين الاصوليين في المحل وعدم العمل به قبل البحث عن المخصص على مذهبين:

المذهب الاول لابي بكر الصيرفي قال : يجوز العمل بالعام والتمسك به من غير توقف على البحث عن المخصص ، وقال بهذا المذهب كثير من الاصوليين .

استدلوا اذلك بأن العام يدل على جميع أفراده نصا أو ظاهرا ، واحتمال وجود المخصص لا يقدح في دلالة العام لان الاصل عدمه حتى يقوم الدليل عليه ، واعتمادا على هذا الاصل فان دلالة العام على العموم تكون سالمة عن المعارض قبل الاطملاع على المخصص ، فالمجتهد اذ لم يبلغه الخصوص يجوز له العمل بالعام من غير أن يكلف نفسه عنا الاستقصا والبحث عن المخصص يبلغه الخدهب الثاني لابن سريج وجرى عليه كثير من الاصوليين أيضا ، قبال : لا يجدوز

العمل بالعام قبل البحث عن المخصص .

مستدلا لذلك بأن العام انما يحتج به بشرط انتفا المخصص وما دام هدا الشرط لم يتحقق بعد فلا يجوز التمسك بالعام لان احتمال وجود المخصص يمنع من الحكم بالعام مع قيام الاحتمال وهدو وبب على المجتهد قبل اقدامه على الحكم بالعام الطلب واستقصا البحث عن المخصص الى أن يغلب على الظن أن لا مخصص فيتمسك بالعام حينتذ اذ او تمسك به قبل ذلك لاحتمل الوقوع في الخطأ لاحتمال ان يكون هناك مخصص لم يقع الاطلاع عليه وقد حكى بعضهم الاجماع على هذا المذهب .

ثم بنا على مذهب ابن سريج الذي يشترط الهحث والاستقصا في العمل بالعام عدد وقع بين الاصوليين خلاف في مقدار ما يبذله المجتهد من البحث على مذهبين :

أولا \_ ابعضهم قالوا: انه يكفي فيه غلبة ظن عدم المخصص عند الاستقصا والبحث ، ونص عليه ابن السبكي في جمع الجوامع .

ثانيا \_ المقاضي أبي بكر الباقلاني ، قال : انه لابد من القطع بانتفا المخصص ، ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الايمة على ذلك العام من غير أن يذكر احدهم له مخصصا والظاهر أن المذهب الاول هو الاوجه لان القطع بانتفا الدليل المخصص لا سبيل اليه لانه متمسر أو متعذر عادة ، فالواجب انما هو بذل المستطاع من البحث الى أن تحصل غلبة الظن وتلك غاية ما كلف به المجتهدون .

المسألة السادسة في حكاية الحال ، ان قول الصحابي : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيم الغرر ، ونهى عن بيم الرطب بالتمر ، وقوله ، قضى رسول الله بالشفعة للجار . الى غير ذلك مما هو ظاهر في تعميمه لكل غور وكل بيم رطب بتمر وكل شفعة لاي جار ، يسمى حكاية الحال ، فحكاية هذه الاحوال وأمثالها بألفاظ ظاهرها العموم قد اختلف الاحوليون في دلائتها على العموم على مذهبين :

المندهب الأول للجمهور منهم ، قالوا انها تفيد العموم .

واحتجوا لذلك بأن الراوي عدل عارف باللغة والمعنى ، والظاهر من حاله انه لم ينقل صيغة العموم الا وقع سمع صيغة لم يشك في عمومها لما هو متلبس به من الداعي الديني والمقلى المانع له من ايقاع الناس في ورطة الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه ، وعلى فرض ان لا يكون غلطها بالعموم فلا يكون نقله للعموم الا بعد ان ظهر له العموم ، ومهما حصل الظن بصدق الراوي غيما نقله عن النبى وجب اتباعه .

المُدُهب الثاني اطائفة من الاصوليين، منهم الامام الغزالي ، قالوا : أن حكاية الحال، لا تمم .

واحتجوا لذلك بأن الحجة انما هي في المحكى لا في حكاية الراوي لانه يحتمل أن يكون الراوي قد رآى رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن فعل خاص فيه غرر من غير ان يدل على العموم وقضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم الظنه عموم الحكم، ويحتمل أنه سمع صيغة ظنها عامة وليست كذلك، ومهما تعارضت الاحتمالات فلا يصح اثباث العموم، فالنهي عن بيع الرطيب بالتمر مثلا يحتمل أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام قد رآى شخصا باع رطبا بتمر فنهاه فقال الراوي ما قال، ويحتمل أن يكون الراوي قد سمع رسول الله ينهى عدن رطبا بتمر فنهاه فقال الراوي ما قال، ويحتمل أن يكون الراوي قد سمع رسول الله ينهى عدن عن بع الرطب بالتمر، ويحتمل أن يكون هده قد سئل عن واقعة معينة فنهى عنها ، فالتمسك بالعام مع هذه الاحتمالات تمسك بتوهم العموم لا بلفظ محكى عرف عمومه قطعا .

والذي يقتضيه النظر أن المعتمد هو المذهب الاول لان الاحتمالات التي احتج بها أصحاب المذهب الثاني مخالفة اظاهر حال الراوي من علمه وعدالته ، والظاهر لا يترك للاحتسال لانه من ضرورياته اذ لا يوجد ظاهر الا ومعه احتمال . فلو اعتبر كل احتمال لادى ذاك الى ترك العمل بالظاهر مطلقا ، وذاك خلاف ما عليه الاصوليون .

المسألة السابعة في خطاب الله للامة وشموله المرسول. قد اختلف الاصوليون في شمول هذا الخطاب للرسول عليه الصلاة والسلام بمثل قوله تعالى: ( يأيها الذين آمنو ) ( يأيها الناس ) (يا عبادي) على مذاهب:

الأول للجمهور من الشافعية واكثر العلما"، قالوا: أن الرسول يدخل في هذا العموم. واحتجوا لذلك بحجج منها:

1 - ان هذه الصوغ عامة لكل انسان وكل مؤمن وكل عبد و والنبوة لا تخرجه عن اطلاق هذه الاسما عليه فلا تخرجه عن هذه العمومات .

2 - انه صلى الله عليه وسلم كان اذا أمر الصحابة بأمر وتخلف عنه ولم يغمله فانهم كانو يسألونه ما بالك لم تفعله ؟ ولو لم يفعموا دخوله بيما أمرهم به لما سأله عن ذلك ، فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بفسخ الدج الى العمرة فقالوا : أمرتنا بالفسخ ولم تفسدخ ، فقد صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بفسخ الدج الى العمرة فقالوا : أمرتنا بالفسخ ولم تفسدخ ، فلم يذكر عليهم ما فعموه من دخوله في ذلك الامر بل عدل الى الاعتدار بقوله : أنى قلدت هديا. وروى أنه قال : لو استقهلت من أموي ما استدبرت لما سقت العدي ولجعلتها عمرة .

المذهب الثاني لطائفة من الفقها والمتكلمين ، قالوا: أن الرسول لا يدخل في ذلك العموم .

واحتجوا لذلك بأدلة منها:

1 - ان النبي صلى الله عليه وسلم آمر لامته بهذه الاوامر ، فلو كان مسأمورا بهسا لزم أن يكون آمرا ومأمورا في آن واحد ، وذلك ممتنع لان الانسان لا يكون آمرا لنفسه ، وايضا فكونه آمرا يقتضي أنه أعلى وكونه مأمورا يقتضي أنه أدنى ، وذلك جمع بين متضادين في آن واحد وفي محل واحد .

2 - انه يلزم من دخوله في ذلك العموم أن يكون مبلغا ومبلغا اليه بخطاب واحد وذلك ممتنع.

المذهب الثالث لابسي بكر الصيرفي والحليمي من الشافعية ، مالا السى التفصيل حيث قالا: ان ما صدر من تلك الاوامر بلفظ قل فانه لا يدخل فسي عمومها اظهورها في التبليغ والا فان النبي صلى الله عليه وسلم يكون داخلا في عمومها.

والمختار من هذه المذاهب هو المذهب الاول الذي يقول: ان النبي صلى الله عليه وسلم داخل في عموم الاوامر التي خاطب الله بها الامة وسوا صدرت بقل أم لم تصدر به وما احتج به أصحاب المذهب الثاني مردود لوجهين: أما أولا فائ الرسول ليس بآمر بل هو مهلغ لامر الله تعالى وفرق بين المامر والمبلغ وأما ثانيا فانه مبلع للامة بما ورد على أسانه وليس مبلغا لنفسه بذلك الخطاب بل بما سمعه من جبريل عليه الصلاة والسلام.

المسألة الثامنة ، في شمول الخطاب الوارد في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام للموجودين أذ ذاك ولمن سيوجد بعدهم في مثل قوله تعالى : (يأيها الذين آمنوا آمنوا) (ويأيها الناس) والمسألة ذات خلاف على مذهبين :

المدهب الاول لاكثر الشافعية وأصحاب أبي حنيفة والمعتزلة وغيرهم ، قالوا : ان مثل ذلك الخطاب خاص بالموجودين في زمن الرسول ، ولا يثبت حكمه في حق من بعدهم الا بدلهل آخر. واحتجوا لذلك بأدلة منها :

1 - ان الخطاب يستدعي كون المخاطب موجودا وأهلا للخطاب بأن يكون انساما مومنا فمن لم يكن موجودا وقت الخطاب لا يكون الخطاب متناولا له .

2 ـ ان خطاب المجنون والصبى الغير المميز ممتنع ، ومن يخاطب المجنون أو الصبى يستهجن كلامه ويسفه في رأيه مع وجودهما فأحرى أن لا يوجه الخطاب الي المعدوم .

المذهب الثاني للحنابلة وطائفة من الفقها"، قالوا: ان الخطاب يتناول حتى من وجدد بعد عصر النبي عليه الصلاة والسلام.

واحتجوا لذلك بأدلة من الكتاب والسنة والاجماع

أما الكتاب فقوله تعالى: (وما أرسلناك الا كافة للناس) فلو لم يكن خطابه تعسالي متناولا لمن بعده لم يكن النبي رسولا الهمم.

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسام : بعثت الى الاحمر والاسود . واو لم يكن خطابه متناولا لمن بعده لم يكن الرسول مبلغا اليهم هرع الله تعالى ، وهو خلاف الاجماع .

وأما الاجاع فان الصحابة والتابعين ومن بعدهم ام يزالوا يحتجون في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي بالايات والاخبار الواردة على لسان الرسول، ولولا عدوم تلك الدلائل لمن وجد بعد ذلك لما كان تمسكم بها صحيحا.

والاصح هو المذهب الاول الذي يقول النوع كأن ينقل عن النبي أنه حكم بكون تلك الصلاة والسلام لا يتناول من بعدهم الا بدليل خارجي كأن ينقل عن النبي أنه حكم بكون تلك الخطابات حجة على من بعده . بدليل ان الصحابة رضوان الله عليهم نقل عنهم الاجماع على ذلك ، وهم لا يجمعون الا استنادا الى دليل ، وأيضا فان الرسالة والبعثة الى الناس كانة لا تتوقف على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية بل تتحقق بتعريف البعض بالمشافهة وتعريف البعض الآخر بنصب الدلائل والامارات وقياس بعض الوقائع على بعض لان اكثر الاحكام الشرعية لم تثبت بالخطاب لقلة النصوص وندرتها مع كثرة الوقائع .

وحاصل هذه المسألة أن الموجودين حال الخطاب وبعده لا خلاف بين الاصوليين في أنهم سوا في الحكم وانما الخلاف بينهم في الموجودين بعد الخطاب هل يتناولهم ذلك الخطاب أم لا ؟ فذهبت طائفة الى أن ذلك الخطاب لا يتناولهم وانما تعلق بهم التكليف بأدلة أخرى خارجية وفهبت طائفة أخرى الى أن الخطاب يتناولهم فهم مكلفون بذلك الخطاب والاصح هو المذهب الاول.

المسألة التاسعة في دخول العبيد في التكليف بالخطابات العامة ، مثل : يأيها الذين آمنوا . يأيها الذاس ، فقد اختلف الاصوابون في ذلك على مداهب :

الجمعور من الحنفية والشافعية وغيرهم ، قالوا: ان تلك الصوغ تعم العبيد.

واستداوا لذلك بأنهم من الناس ومؤمنون ، لانهم من بني آدم ، وقد آمنوا . فيدخل المبيد في عمومات الخطاب بمقتضى الوضع اللغوي ما ام يدل دايل على إخراجهم منه ،

2 - لبعض متأخرى الشافعية • قالوا: ان العبيد لا يندرجون في الخطاب العام . واحتجوا اذاك بقوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروم) والامة لا يلزمها ذلك ، وأيضا فان آية الجمعة لا تتفاول العبيد • والاصل حدم التخصيص ، فلو تفاولتهم هذه النصوص لزم دخول التخصيص فيها .

8 \_ لابي بكر الرازي من الحنفية ، مال الى التفصيل حيث قال : الهم يدخلون في
 الممومات المثبتة لحقوق الله تمالى دون حقوق الآدمين .

والاصح هو المذهب الاول الذي يقول بدخول العبيد في الخطابات العامة لان وجود المسمى من غهر أن يتناوله الاسم خلاف الاصل ، وهم ذاس ومؤمنون ، والتخصيص أولى من اعتقاد أن الاسم لا يتناول مسعاد ، فان هذا مما لا وجود له في اللغة بخلاف التخصيص فانه كثير .

## مبحث التخدسيص

التخصيص عارض من عوارض العموم وحصوم من أهم أحكامه لما تقرر من أن غالب الادنة الشرعية وعمدتها هي العمومات وأن جميع العمومات أو غالبها قدد دخله التخصيص، وبنا على اختلاف الاصوليين في العمل بالعام والاحتجاج به في الأحكام قبل البحث عن المخصص كما تقدم في مبحث العام والخاص وعلى اختلافهم في الاحتجاج به بعد تخصيصه كما سياتي في هذا المبحث نان معظم الادلة الشرعية تصير مختلفا فيها.

ولما لهذه المسألة من الخماورة في الدين قد أعارها الاصواءون مزيدا من عنايتهم واهتمامهم.

وينعصر المتعلام على التخصيص في فصول: معناه \_ ما يدخله التخصيص \_ الفرق بين التخصيص والذي أريد التخصيص والنسخ \_ الغاية الني ينتهي اليها التخصيص ـ الفرق بين العام المخصوص والذي أريد به الخصوص \_ حجية العام بعد تخصيصه ـ انقسام المخصص الى متصل ومنفصل ـ أنواع المخصص المتصل \_ أنواع المخصص المتصل \_ أنواع المخصص المتصل . خاتمة في بعض صور غير معتمدة في التخصيص .

الفصل الاول في معنى التخصيص.

وهو في اللغة ضد التعميم مصدر خصص بمعنى خص ، يقال : خصه بالشي خصا وخصوصا فضله وخصه بالود اذا فضله به دون غيره واختصه بالشي اذا أفرده به .

وفي اصطلاح الاصواهين يتلخص معناه في أنه بهان المقصود بصيغة المعوم لأنه رفع لثوهم دخول المحصوص تحت عموم صيغة العام وليس بمراد الدخول تحتها و فمرجعه الى بيال أن الصيغة خرجت عن أصل وضعها من العموم الى الخصوص .

وهذا المعنى للتخصيص قد عرفه ابن السبكي بتعريف وعرفه أبو الحسين البصري بتعريف آخر فقد قال ابن السبكي: التخصيص قصر العام على بعض أفراه مأن لا يراد منه البعض الاخر.

وقال أبو الحسين البصري: التخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ عنه يعنى مسع ابقا البعض الاخر.

والتعريفان وان اختلفا في التعبير عن التخصيص الا انهما في الحقيقة متفقان لان كلا من السبكي والبصري نظر الى غير ما نظر اليه الاخر و فابن السبكي نظر الى الافراد التي بهمت مشمولة للعام و فقال: ان التخصيص قصر العام على بعض أفراده و فلك يستلزم اخراج البعض الاخر والبصري نظر الى الافراد المخرجة من العام و فقال: التخصيص اخراج بعض ما يتفاوله العام عنه و فلك يستلزم ابقال البعض الاخر مشمولا للفظ العام فيكون كل من التعريفين العام عنه و فلك يستلزم ابقال المعنى الدي وضع له أي اللغية و أن الانسب باللغة هو تعريف ابن السبكي لما تقرر من أن المعنى الدي وضع له في اللغية و فلفظ الصلاح ان هو الا بعض معناه الذي وضع له في اللغية و فلفظ الصلاح منه وجه مخصوص على وجه مخصوص مع ما انضاف اليه من أقوال وأنعال والتخصيص في اللغية مطلق قدر الشيء على الشيء ثم خصصه الاصطلاح الشرعي بدعا مخصوص على وجه مخصوص مع ما انضاف اليه من أقوال وأنعال والتخصيص في اللغية مطلق قدر الشيء على الشيء ثم خصصه الاصطلاح الاصولي بقصر العام على بعض أفراده .

الفصل اشاني اللفظ الذي يدخله التخصيص . ان التخصيص كما تقدم صرف اللفظ عن جهة العموم الى جهة الخصوص لهذا لا يتصور التخصيص الا مع وجود الشمول والعموم في اللفظ أو ما يقوم مقامه ، أما ما لا عموم له فلا يتصور فهه التخصيص ، كقوله صلى الله عليه وسلم لابي بردة في العناق ، اثنى المعز قبل استكمالها السنة ، تجزئك ولا تجري "أحدا بعدك .

والذي يتعلق به التخصيص عند التحقيق انما هو حكم العام باعتبار ثبوته لمتعدد ، فهو الذي يقصر على بعض أفراد العام أو تخرج منه بعض أفراده سوا كان الخطاب الدي دل على عموم الحكم خبرا أو أمرا أو نعها أو غيرها .

فمن وقوع التخصيص في الخبر ، قوله تمالي : (الله خالق كل شي ) وقوله : (وهو على كل شي من وقوم المنه تعالى ليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها وهوي شي ، وكذا قوله

تمالى: ( ما قدر من شي أثيت عليه الا جملته كالرميم) وقد أقت الرياح على الارض والجبال وثم تجعلها رميما ، الى غير ذلك من الايات الخبرية المخصصة ،

ومن وقوع التخصيص في الامر ، قوله تعالى : ( فاقتلوا المشركين ) مع خروج أهل الذمة عنه ، وقوله : ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) وقوله : ( الزائية والزاني فأجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ) مع أنه ليس كل سارق يقطع ولا كل زان يجلد .

ومن وقوعه في النهي ، ما ورد أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الرطب بالقمر وعلله بالنقص عند الجفاف وخص منه العرايا ، وهي بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الارض ، فإن الشارع قد جوزه لما روى أنه عليه الصلاة والسلام رخص في العرايا الوسق و الوسقين والثلاثة والاربعة ، وانما جاز البيع على هذا الوجه للحاجة فيقدر بقدرها ، وهي ما بينه الشارع من القليل دون الحثير .

الفصل الثالث - الفرق مين التخصيص والنسخ ، التخصيص والنسخ ، وان اشتركا في مطلق اثدلالة على تخصيص الحكم وقصره الاأن الاول يدل على التخصيص في الافراد والثاني على التخصيص في الازمان ، ومع ذلك فانهما يفترقان من عدة أوجه منها :

- ان التخصيص يبين أن ما خرج من عدوم الصيغة لم يكن مرادا من اللفظ ، وأما
   النسخ فانه يبين أن ما خرج من اللفظ قد قصد الى الدلالة عليه الا أن التكليف به ارتفع وانتهى بالنسخ.
- 2 \_ ان التخصيص لا يقع اذا كان المأمور به واحدا ، بخلاف النسخ فانه يقع في المأمور به الواحد والمتعدد .
- 8 \_ ان التخصيص يجوز نيه أن يكون المخصص مقدما على المخصوص ومقترف به ومتأخرا منه ، بخلاف النسخ فان الناسخ يشترط نيه تأخره وتراخيه عن المنسوخ
- التخصيص يجوز بخطاب الشارع والاجماع والقياس وبالادلة العقلية أو الحسية أو بالقرائن.
   بخلاف النسخ فانه لا يقع في الحقيقة الا بخطاب الشارع ولا يجوز بالادلة العقلية او الحسية او بالقرائن.
- 5 ـ ان النخصيص لا يخرج الدليل المخصوص عن الاحتجاج به فيما عدا صورة التخصيص بل يبقى معمولا به في المستقبل ، بخلاف النسخ فان المنسوخ حكمه قد يبطل العمل به في الزمان المستقبل بالكلية كما اذا ورد النسخ على الامر بمأمور واحد .
- ۵ ـ ان النخصيص لا يجوز في جميع ما يشمله العام. بل لابد أن يبقى منه مقدار على الحلاف
   فيه ، بخلاف النسخ فانه يجوز معه ابطال حكم العام ورفعه عن جميع أفراده حتى لا يبقى منه شيء.
- 7 \_ أن التخصيص لا يحكون الا قبل وقت العمل بالعام . أما النسخ فقد يكون قبل وقت العمل بالعام . أما النسخ فقد يكون قبل وقت العمل به فيما الحا رفع حكمه عن جميع الافراد ، وقد يكون بعد وقت العمل بالعام مطلقا لازالة حكم العام عن البعض او عن الجميع .
- 8 \_ ان التخصيص لا يجوز نيه تخصيص شريعة بأخرى ، بخلاف الفسخ فانه يجوز نيه نسخ شريعة بأخرى .
- الفصل الرابع الغاية التي ينتهي اليها التخصيص ، اختلف القائلون بالعموم وتخصيصه في الغاية التي يصح أن ينتهي اليها التخصيص على مذاهب :

المذهب الاول للتفال من أصحاب الامام الشافعي ؛ قال: ان تخصيص العموم يجوز الى ان يبتى منه أقل ما يصح صدق لفظ العام عليه ؛ ففي مثل : من وما والمقرد المحلى بالالف واللام ومتى وأين يجوز تخصيصه الى أن يبقى منه فرد واحد لان هذه الالفاظ يصح صدقها على الواحد وفي الجمع كالرجال والمسلمين يجوز تخصيصه الى أن يبقى من العام أقل مراتب الجمع ثلاثة أو أثنين على الخلاف في ذلك .

واحتجوا لذلك فيما يرجع الى من وما بأن لفظهما مفرد لذا يجوز أن يعود عليهما الضمير مفردا كقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وقوله وومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وقوله وومن يعمل مثقال فلذلك حسن أن يراد يعما الواحد ويجوز التخصيص اليه والامر واضح باعتبار المفرد الحلى بالالف واللام وفيما يرجع الى الجمع المعرف كالمشركين فان المحافظة على صيغة الجمع تمنع من ارادة الواحد والتخصيص اليه

المذهب الثاني لابي الحسين البصري وامام الحرمين وعليه جماعة حثيرة من الشافعية، قالوا: ان تخصيص العموم يجوز ما بقي من مدلول العام عدد غير معصور سوام كان لفظ العام جمعا كالرجال والمسلمين أو غير جمع كمن وما والمفرد المحلى بالالف واللام.

واحتجوا لهذا المذهب بأنه لو قال قائل: قتلت كل من في البلد، واكلت كل ما في البلد، واكلت كل ما في الحدار من رمانة، بيد أنه لم يقتل الا شخصا واحداً أو ثلاثة، ولم ياكل الا رمانة واحدة أو ثلاث رمانات فان كلامه يعد مستقبحا مستهجنا، الما فلابد من كثرة يحسن اطلاق العموم عليها بحيث تحكون قريبة من مداول اللفظ، وبذلك يعد موافقا ومطابقا لوضع أهل اللغة.

المذهب الثالث لبعض الاصوليين، قالوا: انه يجوز تخصيص العام السى الواحد مطلقا سوا" كان افظ العام مما يصح اطلاقه على الواحد كمن وما والمفرد المحلى بالالف واللم أو كان لفظه جمعا بنا" على أن أفراد الجمع آحاد لان لام الاستغراق اذا دخلت على جمع أبطلست جمعيته فيصير كالمفرد

احتج أصحاب هذا المذهب لما قالوه فيما يرجع الى ألفاظ المام المفردة بما تقدم في احتجاج المذهب الاول ، أما فيما يرجع الى جواز التخصيص في الجموع الى الواحد فان الجمع قد يطلق ويراد به الواحد ، ومنه قوله تعالى ، (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم) فقيل المراد بالناس القائلين نميم بن مسعوه الاشجعي بعينه ، وبالجامعين أبو سفيان ، وقوله تعالى المراد بالناس على ما آتاهم الله من فضله) فقد قيل : ان المحسود هو رسول الله صلى الله على على وهو المراد بالناس .

والمختار من هذه المذاهب هو المذهب الاول لان العام الذي يدخله التخصيص لا بد أن يبقى من مداوله ما يصح اطلاقه عليه واحدا فيما اذا كان مفردا واثنين أو ثلاثة فيما كان مثني أو جمعا.

والمذهب الثاني يصح ترجيحه بموافقته للاستعمال اللغوي وقربه من السداد.

اما المذهب الأخير فقد رد بأن اطلاق الجمع على الواحد انما هو على وجه المجاز لائه من العام الذي أريد به الخصوص .

الفصل الخامس - الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص ، ان العام المخصوص استعمل في تعام معناه الذي هو جميع الافراد بالنظر لدلالة العام في حد ذاته ، وان كان غير شامل اجميع الافراد من حيث الحكم ، فمعومه مراد تناولا لا حكما لان بعض

الافراد لا يشمله الحكم نظرا للمخصص بخلاف العام الذي أريد به الخصوص فليس عمومه مرادا لا تناولا ولا حكما لانه استعمل من أول الامر في بعض أفراده و فصيفة العموم في العام الذي أريد به الخصوص وان وضعت للكلية التي هي الحكم على جميع الافراد الا أنها لم تستعمل الا في بعضها من أول الامر ، أما العام المخصوص فقد استعمل أول الامر في جميع الافراد ولكن المخصص قصره على بعضها من حيث الحكم .

ويفترقان أيضا من حيث ان العام الـذي أريد به الخصوص مجاز قطعا لانه استعمل في بعض معناه .

أما العام المخصوص نقد وقع نيه خلاف على مذاهب ا

انه حقيقة في الباقي بعد النخصيص مطلقا على أي وجه كان المخصص وهو
 مذهب الفقها الحنابلة وكثير من الحنفية واكثر الشافعية .

واستداوا لذلك بأن اللفظ العام كان قبل التخصيص متناولا للبعض الباقي بعد التخصيص وذلك التناول حقيقة أيضا.

2 - اكثير من الشافعية والمعتزلة وأصحاب ابي حنيفة كعيسى بن ابان وغيره واليه عيل الغزائي، قالوا: انه تجاز مه الباقي مطلقا كيفما كان المخصص متصلا أو منفصلا افظيا أو عقليا. واستدلوا لذلك بأن لفظ العام وضع لجميع أفراد معناه فيجب أن يستغرق الهيأة الاجتماعية المتكونة من جميع الافراد عند اطلاقه، فاذا صرف الى المعض منها عند الاستعمال بقرينة اتصلت يكون مجازا قطعا.

8 ـ لابي بكر الرازي من الحنفية ، قال ، الله حقيقة في الهاقي أن كان جمعا غير منحصر والا فيكون مجازا .

واستمل لمذهبه بأن العام بعد الشخصيص اذا استعمل في عدد غير منحصر تكون خاصية العموم لا زالت باقية فيه فيكون حقيقة .

4 ـ لابي بكر البافلاني ، يقول ، انه حقيقة ان خص بدليل متصل من شرط أو صفة او استثنا والا فيكون مجازا ،

واستدل لمذهبه بأن الشرط والصفة والاستثناء كلها ألفاظ وقرائن لا تستقل بنفسها وقاعدة المرب ان اللفظ المستقل اذا تمقبه ما لا يستقل بنفسه صيره مع اللفظ المستقل كلفظ واحد ولا يثبتون للاول حكما الابه، فيكون المجموع حقيقة فيما بقي بعد التخصيص.

اما التخصيص بالمنفصل كنهيه صلى الله عليه وسلم عن قتل النسا والصبيان بعد الامر بقتل المشركين ونهيه عن الغرر بعد قوله تعالى: ( واحل الله البيع وحرم الربا) فهذا لا يمكن جعله مع الاصل كلاما واحداً لاستقلاله بنفسه ، فتعين ان اللفظ الاول استعمل في غير موضوعه فيكون مجازا .

والتحقيق المختار الذي عليه الاحثرون هو المذهب الثاني الذي يقول: أن المام المخصوص مجاز في الباقي مطلقا.

الفصل السادس .. الاحتجاج بالعام بعد تخصيصه ، اختلف الاصواءون في الاحتجاج بالعام بعد تخصيصه على مذاهب :

1 \_ المقها والجمهور من الاصوليون ، قالوا : انه حجة في الباقي مطلقا ، واستداوا لذلك بأن الفاظ العموم موضوعة لاستغراق جميع الافراد فاذا دل الدليل على

أن بعض هذه الافراد غير مراد سوا كان الدايل عقلها أو افظها بقي العام متناولا لما عداه.

- 2 يقول اصحابه: ان العام ان خص بمعين نحو اقتلوا المشركين الا أهل الذمة يكون حجة في الباقي وان خص بمبهم نحو قوله تعالى: (أحلت اكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم) وكما يقال: اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يحتج به عند الجمهور اذ ما من فرد الا ويجوز أن يكون هو المخرج، وبذلك يصير مجملا لا يجوز العمل به الا بعد البيان.
- 8 ـ للكرخي ونسب الى البلخي ، يقول ان العام اذا خص بدايل متصل يكون حجة في الباقي لانه حقيقة فيه كما تقدم ، وان خص بدايل منفصل فلا يكون حجة لاحتمال ان يكون قد خص بدنفصل آخر غير هذا المنفصل الذي ظهر.
- 4 ـ لابن أبان وابي ثور ، قالا : انه لا يحتج به مطلقا لاحتمال أن يكون قد خص به محصص آخر غيرما ظهر ، ولان أفظ العام حقيقة في الاستغراق وهو غير مراد ، وأذا خرجت الحقيقة عن الارادة لم يتعين مجاز يحمل عليه اللفظ أذ أيس بعض الافراد أولى من بعض فتعين الاجمال وسقط به الاستدلال .

والصحيح المعتمد هو مذهب الجمهور الذي يقول: ان العام المخصوص يحتج به مطلقا لانه بنا على ما روى عن ابن عباس من أنه ما من عام الا وقد خصص الا قوله تعالى: (والله بحكل شي عليم) فانه أو لم يصح الاحتجاج بإلعام المخصوص لبطل الاحتجاج بجميع عمومات الكتاب والسنة وذلك تعطيل أغالب الادلة الشرعية وهو مخالف للاجماع، فقد ثبت أن فاطمة رضي الله عنها احتجت على أبي بحر في مهراثها من أبهها بعموم قوله تعالى: (يوصيحم الله في أولادهم علا احتجت على أبي مع أنه مخصوص بالكافر والقاتل، ولم ينكر أحد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل أبو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم: نحن معاشر الانبيا، لا نورث ما تركناه صدقة، وأن عليا كرم الله وجعه احتج على جواز الجبع بهن الاختين في الملك بقوله تعالى: (أو ما ملكت ايمانكم) مع كونه مخصصا بالاخوات والبنات، وكان ذلك مشهورا بهن الصحابة ولم يوجد له نكير فكان اجماعا. وأيضا فان ابن عباس احتج على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى: (وأهماتكم اللاقي أرضعنكم) وقال: قضا الله أولى من قضا ابن الزبير مع أنه مخصوص لان الرضاع المحرم يتوقف على شروط وقهود فليس حكل من قضا ابن الزبير مع أنه مخصوص لان الرضاع المحرم يتوقف على شروط وقهود فليس حكل من قضا ابن الزبير مع أنه مخصوص لان الرضاع المحرم يتوقف على شروط وقهود فليس حكل من قضا ابن الزبير مع أنه مخصوص لان الرضاع المحرم يتوقف على شروط وقهود فليس حكل من قضا ابن الزبير مع أنه مخصوص لان الرضاع المحرم يتوقف على شروط وقهود فليس حكل مرضعة محرمة ، ولم ينكر عليه منكر صحة الاحتجاج به فكان ذلك اجماعا.

الفصل السابع . انقسام المخصص الى متصل ومنفصل .

أولا \_ المخصص المتصل ؛ وهو اللفظ الذي لا يستقل بنفسه ولا يستعمل الا مقارنا للعام كالاستثناء والصفة والشرط.

ثانيا - المخصص المنفصل وهو ما يستقل بنفسه سواءً كان لفظا كتخصيص الكتاب بالكتاب أو السنة أو غير لفظ كالتخصيص بالكتاب أو الحس.

الفصل الثامن - المخصص المتصل ، ويأتي على خمسة أنواع: الاستثنام، الشرط، الصفة ، الغاية ، البدل.

النوع الاول من المخصصات المتصلة الاستثنا ، ويتعلق النظر فيه من جهة ، تعريفه . شروطه \_ صيفه \_ أقسامه بعض أحكامه .

أولا \_ تعريفه \_ اختلف تعبير الاصوليين عن معنى الاستثناء فمنهم من قال: الاستثناء هو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بألا أو احدى أخواتها، ومنهم من قال: هو الاخراج من عام أو متعدد بألا أو احدى اخواتها من عتكام واحد وقيل مطلقا. فقول القائل الا زيدا مثلا عقب قول غيره: جاء الرجال، لغو على الاول استثناء على الثاني .

ولو قال النبي صلى الله عليه وسلم: الا أهل الذمة عقب نزول قوله تعالى: ( فاقتلوا المشركين) كان استثنا قطعا لانه مبلغ عن الله تعالى وان لم يكن قرآنا وهدان التعريفان ينظران الى المعنى المصدرى وهو الاخراج.

والمختار في تعريف الاستثناء أن يقال: الاستثناء الفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف الا او احدى اخواتها على أن مداوله غير مراد مما اتصل به ايس بشرط ولا صفة ولا غاية ولا بدل.

فالتخصيص بالمقل أو الحس أو بالدلائل المنفصلة المستقلة نحو قام القوم وخالد لم يقم و أو بغير أدوات الاستثناء نحو قام القوم دون خالد ، أو بالشرط أو الصفة او الغاية أو البدل ، كل يعتبر من الاستثناء .

ثانيا \_ شروط الاستثناء ، ويشترط اصحة الاستثناء شرطان :

الشرط الاول أن يكون الاستثنا متصلا بالمستثني منه حقيقة من غير فاصل بينهما أو في حكم المتصل وهو ما لا يمد المتكلم به في المرف آتيا به بعد فراغه من كلامه وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع تنفس أو سعال مانع من الاتصال حقيقة وهذا مذهب الشافعية واكثر الاصوليين .

### واحتجوا الداك بأدلة منها:

- 1 ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : من حلف على شي فرأى غيره خيرا منه فليات الذي هو خير وليكفر كن يمينه . ولو كان الاستثنا المنفصل صحيحا لارشد النبي اليه لكونه مخلصا للحانث من الحنث ، وذلك أيسر وأسعل من التكفير .
- 2 \_ ان اهل اللغة لا يعدون ذلك كلاما منتظما . فلو قال قائل رايت بني تميم ، ثم قال بعد شهر : الا خالدا ، فانه لا يعد استثنا ولا كلاما صحيحا .
- 8 ـ انه أو قيل بصحة استثنا المنفصل أما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولا حصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح أو بهم أو أجارة ألى غير ذلك . ولا يخفى ما في ذلك من التلاعب وأبطال التصرفات الشرعية .

وذهب بعض المالكية الى جواز تأخير الاستثنا لفظا لكن مع اضمار الاستثنا متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به مدينا فيما بينه وبين الله تعالى ، واستداوا لذلك بأدلة :

- ١ ـ ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: والله لاغزون قريشا ، ثم سكت وقال بعده: ان شا الله ، ولولا صحة الاستثنا بعد السكوت لما فعله لكونه مقدى به .
- 2 ان ابن هباس وهو من افصح فصحا العرب قد قال بصحة الاستثنا المنفصل. 8 - ان الاستثنا بيان وتخصيص للكلم الاول فجاز تأخيره كالنسخ والادلة المنفصلة المخصصة للعموم.

والمدهب الأول هو المعتمد من الخلاف لما تقدم من أن الاستثناء جـز من الكلام لا يتم الا به ، وذلك ما تقضي به اللغة كالشرط وخبر المبتدأ.

الشرط الثاني لصحة الاستثناء ان لا يكون مستفرقا ، وهذا مجمع عليه ، فمن قال : لـ معمد عشرة الا عشرة لزمته العشرة وبطل الاستثناء لانه رفع للاقرار ، وذلك لا يجوز اتفاقا ، وانسأ اختلفوا في استثناء النصف أو الاكثر .

فدهب الشافعية واكثر الفقعا" الى صحة استثنا" الاكثر ، حتى لو قال قائل : لـ على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد .

واحتجوا لذلك بآدلة نقلية وعقلية .

أما النقلية فمنها قوله تمالى: ( ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الماوين ) بيد أن الماوين أكثر ، بدليل قوله تمالى: (وقليل من عبادي الشكور) وقوله: (وما أكثر الناس ولو حرصت بمومنين).

وأما المقلية فمنها أن الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما اولاه لدخل فيها ، فجاز اخراج الاكثر به كالتخصيص بالدليل المنفصل ،

وذهب القاضي أبو بكر والحنابلة وابن درستويه الى منع استثنا الاحكثر والمساوي . واحتجوا لذلك بأن الاستثنا على خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار وحجدا بعد اعتراف وايضا فان المتكلم بشي لا يعتقد أكثره يعد عابثا وخارجا عن نعط العقلا في نطقه بخلاف الشي اليسهر وقد يسهى عنه لقلته ثم يذكره في أثنا كلامه أو آخره .

ورد هذا المذهب بأن الاستثناء ليس على خلاف الاصل ولا أنه انكار بعد الرار لان الكلام الذي يجرى فيه الاستثناء يعتبر جعلة واحدة متصلة لما تقدم من أن الاستثناء من المخصصات المتصلة ، فالمستثنى والمستثنى منه يعتبر كلاما واحدا .

وهناك مذاهب آخرى تفصل بين الاستثناء من العدد وغيره كالعام وبين استثناء عقد أو كسر من العدد:

والاصح هو المذهب الأول الذي يقول بجواز استثنا الاكثر مطلقا ، سوا كان المستثنى منه عددا صريحا أو غير صريح .

ثالثا \_ صبغ الاستثناء ، ان صبغ الاستثناء كثيرة ، وهي : الا \_ غير \_ سوى \_ خـلا \_ عدا \_ حاشا \_ ما عدا \_ ما خلا \_ ايس \_ لا يكون وغيرها ، وأم الباب من هذه الصبغ ، هي الا لوقوعها في جميع أبواب الاستثناء ولكون غيرها يفسر بها .

رايعا \_ اقسام الاستثناء ان الاستثناء ينقسم الى قسمون : استثناء من جنس المستثنى منه ، واستثناء من غير جنسه .

أما الاستثناء من الجنس فلا خلاف في صحته.

واما الاستثناء من غير جنس المستثنى منه فقد جرى فيه خلاف على مذهبين:
المذهب الاول ، لاصحاب ابي حنيفة والامام مالك وبعض الشافعية والقاضي ابي بحكر
الباقلاني وغيرهم ، قالوا: يجوز الاستثناء من غير جنس المستثنى منه ،

واحتجوا اذاك بأدلة من القرآن ومن الشعر والنثر.

ففى القرآن ورد منه قوله تعالى: (دم قلنا للملائكة اسجدوا آدم فسجدوا الا ابليس الم يكن من الساجدين) وابليس اليس من جنس الملائكة لقوله تعالى: (الا ابليس كان من الجين ففسق عن أمر ربه) والجن ليسوا مين الملائكة لانهم مخلوقون من النار لقوله تعالى: (خلقتنى من نار) والملائكة مخلوقون من النور.

وفي الشعر ورد منه قول القائل ؛

الااليماف والا الميس

وبلدة ليس بها أليس

والمعافر والعيس ليست من جنس الانيس .

وفي النشر ورد منه قولهم: ما بالدار أحد الا الوقد، وما جا ني زيد الا عمرو. فاستثنوا الوقد من أحد، وعمرا من زيد، وليس أحدهما من جنس ما استثنى منه.

المذهب الثاني للبعض الشافعية واكثر الاصوابيين، قالوا: لا يجوز الاستثناء من غير الجنس، واستداوا لذلك بأن الاستثناء مأخوذ من الثنى من قولهم: ثنيت الشيء اذا عطفت بعضه على بعض، وحقيقته استخراج بعض ما يتناوله اللفظ، وذلك غير متحقق في مثل قول القائل، رأيت الناس الا الحمر لان الحمر المستثناة غير داخلة في مدلول المستثنى منه، وأيضا فلو قال قائل جاء العلماء الا الكلاب وقدم الحاج الا الحمير لكان مستهجنا لغة وعقلا.

ورد هذا المذهب بأن الاستقباح. والاستهجان لا يدل على امتناع صحته من جهة المهنى واللغة فلو قال قائل: يا رب الكلاب والحمير وخالقها ارزقني لكان مستهجنا قبيحا ومع ذلك فالكلام صحيح الحة ومعنى .

خامسا \_ بعض احكام الاستثناء .

أولا \_ حكم المستثنى بعد الاستثناء ، ان الاستثناء اما ان يكون من الاثبات أو النفي. أما الاستثناء من الاثبات فقد اتفق الاصوليون على أنه نفى الا ما حكى عن بعض الحنفية من عدم اثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى .

وأما الاستثنا من النفى فقد جرى فيه الخلاف على مذهبين:

المذهب الاول للشافعية والمالكية ، قالوا: ان الاستثنا من النفي اثبات .

واحتجوا لذلك بأنه اذا قال قائل: لا اله الا الله • يكون موحداً مثبتا للاأوهية لله تعالى ونافيا لها عما سواه • وأو كان نافيا للاأوهية عما سوى الله تعالى غير مثبت لها بالنسبة له تعالى لما كان ذلك توحيدا لعدم اشعار لفظه باثبات الالوهية لله تعالى وذلك خلاف الاجماع •

المذهب الثاني للامام أبي حنيفة النعمان ، قال ان الاستثناء من النفي لا يدل على اثبات الحكم للمستثنى .

واحتج الذلك بثبوت الواسطة وهي عدم الحكم، فمقتضى الاستثناء بقام المستثنى غير محكوم عليه بنفي ولا اثبات، وأيضا فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان قوله صلى الله عليه وسلم: لا صلاة الا بطهور مقتضيا تحقيق الصلاة عند وجود الطهور وحده مع أن ذلك باطل لجواز انتفاء شرط آخر أو ركن من أركان الصلاة ،

رد هذا المذهب بأنه لو صح اعتبار الواسطة لم يكن الاستثناء من الاثبات نغيا . كما رد الدليل الثاني بأنه لم بقع فيه الاستثناء من المستثنى منه وانما سبق لبيان

اشتراط الطهور في الصلاة ، والشرط وان ليزم من فواته فيوات المشروط لا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاع شرط آخر أو وجود مانع ، وعلى أنه من جنس المستثنى منه فيان الاستثناء من الشرط مستثنى من كلام العلماء فلا يدخل في قولهم ، الاستثناء من النفي اثبات اذ لا يلزم من الغضاء بالنفي لاجل عدم الشرط ان يقضي بالاثبات لاجل وجود الشرط لما تقرر من أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا عدم وجوده .

منشأ هذا الخلاف. ان كلا من المذهبين نظر الى غير ما نظر اليه الآخر، فقولنا مثلاً: قام القوم الا خالدا اتفقوا على أن الا مخرجة وأن خالدا مخرج وما قبل الا مخرج منه، وقد تقدم قبل الا القيام والحكم به، والقاعدة أن ما خرج من نقيض دخل في النقيض الاخو، فما خرج من المدم دخل في الوجود وما خرج من الوجود دخل في المدم، وهذا كله محل اتفاق. واكنهم اختلفوا في المخرج منه، هل هو القيام أو الحكم به ؟ فخالد بنا على المذهب الاول لما خرج من القيام ذهو غير قائم، وعلى مذهب الحنفية لما خرج من الحكم بالقيام دخل في عدم الحكم، فهو غير محكوم عليه بقيام ولا غيره.

والمعتمد الاصح هو المذهب الاول لما تقدم من أنه بنا على المذهب الحنفي فان كلمة التوحيد لا تفيد الاسلام وان من قال لدى الحاكم : ليس له على الا مائة درهم لم يفهم الحاكم الا انه اعترف بالمائة ، وعلى رأي الحنفية لا يكون اعترافا بشي بل هو حكم على غير المائية بالنفي والمائة مسكوت عنها .

ثانيا حكم الاستثناء الوارد عقب الجمل المتعددة ، تصر غالب الاصواءون البحث في هذه المسألة على الجمل المتعاطفة بالواو اذا تعقبها الاستثناء وقد اختلفوا فيها على مذاهب:

المذهب الاول للامامين: مألك والشافمي وأصحابهما رضي الله عنهم ، قانوا: أن الاستثناء يرجع الى جميع الجمل. واحتجوا لذلك بأدلة منها:

1 ـ ان الشرط اذا تعقب جملا عاد الى الكل اجماعا ، فكذلك الاستثنا بجامع أن كلا منهما لا يستقل بنفسه ، وأيضا فان كل واحد منهما مخرج في المعنى لان عدم الشرط يخرج ما حصل العدم فيه من المشروط ، فقد انعقد الاجماع على أنه لو قال قائل : والله لا أكلت الطعام ، ولا دخلت الدار ، ولا كلمت خالدا ، واستثنى بقوله : ان شا الله أنه يعود على الجميع .

2 - ان حرف العطف يصير المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة ، فيعود الاستثناء عليهما كالجملة الواحدة لانه لا فرق في اللغة بين قول القائل : اضرب الجماعة التي منها تتلة وسراق وزناة الا من تاب ، وبين قوله : اضرب من قتل وسرق وزنى الا من تاب ، فوجب المتراكهما في عود الاستثناء على الجميم .

8 ـ ان المتكلم قد يكون محتاجا الى ذكر الاستثناء من كل جملة وأهل اللغة مطبقون على ان تكرار الاستثناء عقب كل جملة مستقبح ركيك كما أو قال قائل: ان دخل خالد الدار فاضربه الا ان يتوب وان زنى فاضربه الا أن يتوب ودفعا للركاكة والاستثقال وجب ذكر الاستثناء عقب الجملة الاخيرة منها مع عوده الى الجميع.

المذهب الثاني لابي حنيفة واصحابه رضي الله عنهم قالدوا: أن الاستثناء يرجع الدي الجملة الاخيرة ، واحتجوا لذلك بأدلة منها:

1 ـ قوله تعالى : ( فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله الا أن يصدقوا ) فان الاستثناء راجع الى الدية دون الاعتاق بالاتفاق .

2 - ان الاستثناء على خلاف الاصل لانه كالانكار بعد الاقرار، وحيث أنه لا يستقل بنفسه وقد دعت الغرورة اليه فيجب اعتباره في جملة واحدة دفعا للضرورة حتى لا يصير

الاكلام الغوا، فيبقى ما عداها على مقتضى الاصل، وكل من قال باختصاصه بجملة واحدة قال هي الاخورة بالاجماع ترجيحا للقرب على البعد لان العرب اعتبرت القرب وقدمته على البعد في كثير من المسائل.

المذهب الثالث للقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة، قالوا بالتفصيل:

فان كانت الجملة الثانية اضرابا عن الاولى لاختلافهما في النوع بأن كانت احدهما
خبرا والاخرى أمرا، كما يقال: جا بنو تمهم واكرم بني ربهمة الا الطوال، أو لم تتنوع ولم
يقدر حكم احداهما في الاخرى ولا ربط بينهما ضمير كما يقال: جا بنو تمهم وخرج بنو ربيعة الا
العلما فان الاستثنا يعود الى الاخيرة وحدها لان الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الاولى مع
استقلالها بنفسها الى غيرها الا وقد تم مقصوده منها.

وان اتحدت الجملتان في النوع بأن كانت كل منهما خبرا أو أمرا وكان حكم احداهما مضمرا في الاخرى كما يقال عبا الرجال والنسا الا الطوال فقد أضمر حكم الاولى في الثانية لان العطف ناب عن الفعل فاستغنى بحكم الاولى عن ذكر حكم الثانية ولتعلق الثانية بالاولى صارت الجملتان كالجملة الواحدة وكذا اذا أضمر في الثانية ضمير يعود على اسم في الاولى كما يقال جا العلما وخرجوا فان الضمير عائد الا الاسم الظاهر المتقدم فقد افتقرت الجملة الثانية الى الأولى لاجل تفسير ضميرها فصارتا كالجملة الواحدة فالاستثنا في مثل هذه الاحوال يعود الى جميع الجمل التي وقع عقبها.

المذهب الرابع للشريف المرتضى من الشيعة ، يقول بالاشتراك بين عوده على بعض الجمل أو على جميعها لوروده مستعملا فيهما ، والاصل في الاستعمال الحقيقة .

واحتج لعوده على الجميع بقوله تمالى: (كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين أولئك جزاؤهم أن عليهم المئة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور رحيم).

واحتج لعوده على الجملة الواحدة بقوله تعالى: (فاسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد الا امرأتك) فقد قرى النصب على انه استثنا من الجملة الاولى وبالرفع على أنه استثنا من الثانية لانها منفية ، و تكون قد خرجت معهم ثم رجعت فعلكت و وبقوله تعالى : (ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن ثم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده) فعذا يتعين عوده على الجملة الاولى دون الثانية لان المعنى يقتضى ذلك .

وحيث ورد الاستثناء في كلام الله تعالى بالمعنهين والاصل في الاستعمال الحقيقة ازم الاشتراك، ولذلك حسن الاستفعام عن ارادة عود الاستثناء الى ما يليه او الى الكل وذلك هليل الاشتراك ولذلك حسن الاستفعام عن ارادة عود الاستثناء الى ما يليه او الى الكل وذلك هليل الاشتراك ورد هذا الملهب بأنه وان كان الاصل في الكلام الحقيقة فالاصل ايضا عدم الاشتراك والقاعدة ان اللفظ اذا دار بين حمله على الاشتراك أو على الحقيقة والمجاز فحمله على الحقيقة والمجاز اولى ، وايضا فان الاستفعام قد يكون لرفع المجاز أو لابعاده او لاهتمام السامع بالكلام . المذهب الخامس المقاضي أبي بكر الهاقلاني والغزالي وجماعة من الشافعية ، قالوا المدق عن القول بعود الاستثناء الى الكل أو البعض العلم بمداوله في اللغة نظرا لوروده بالتوقف عن القول بعود الاستثناء الى الكل أو البعض العلم بمداوله في اللغة نظرا لوروده

مستعملا في كل منهما ، فلا سبهل الى القول بأنه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر أو حقيقة فيهما معا.

والمختار من الخلاف أنه ان ظهر كون الواو الانتداء فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة فقط وان كانت الواو ظاهرة في العطف والعطف يوجب نوعا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه .. فان الاستثناء يرجع الى الجيع لانه المتهادر من الاطلاق في عرف التخاطب واذا دل دليل على غير ذلك يعمل بسه ، على أنه مهما احتمل أن تكون الواو للعطف أو الابتداء الا ويجب التوقف.

حروف المطيف . ان حروف العطف عشرة ، وهي: الواو \_ الفا و \_ ثم \_ حتى ، وهذه هي التي يتأني فيها خلاف العلما الانها تجمع بين الشيئين معا في الحكم ويمكن الاستثنا منهما او من أحدهما ، أما بل \_ لا \_ لكن ، فهي لاحد الشيئين بعينه ، نحو قام القوم لا النسا ، أو بل النسا ، وما قام القوم لكن النسا ، فالقائم أحد الفريقين دون اآخر فلا يمكن عود الاستثنا عليهما لانهما لم يندرجا في حكم واحد ، وكذا يقال في العطف بأو \_ أم \_ أما ، لان العطف بهذه الاحرف الستة لا يدخل في محل الخلاف اعدم صحة عود الاستثنا فيها الى الجمهع .

النوع الثاني من الخصصات المتصلة الشرط، والنظر فيه من جعة : حده. صيغه - واحكامه.

أولا \_ حد الشرط ، قد تقدم في أقسام خطاب الوضع من المنبع الاول أن الشرط في الاصطلاح كل ما يتوقف عليه الحكم ولا يصح بدونه ، ومهما فقد الا ويفقد معه الحكم بحيث يلزم من تخلفه تخلف الحكم في جميع الحالات ، أما اذا وجد الشرط فيمكن أن يوجد المشروط ان وجدت بقية الشروط وتحقق السبب وانتفت الموانع والا فلا ، اهذا قالوا : الشرط ما يلزم من عدمه المدم ولا يلزمه من وجوده وجود ولا عدم لذاته .

أما اذا قارن الشرط سبب فيلزم من وجوده الوجود كوجود الحول الذي هو شرط اوجوب الزكاة مع النصات الذي هو سبب للوجوب وكذا اذا قارن الشرط مانع كالدين فانه مانع من وجوب الزكاة في الصورة الأولى وعدم وجوبها في الصورة الثانية انما ذلك لوجود السبب أو قيام المانع لا لذات الشرط.

أقسام الشرط وينقسم الشرط من حيث هو الى أربعة اقسام و عقلي كالحياة للعلم شرعي كالطعارة للصلاة وعلى كنصب السلم اصعود السطح والغوي كما يقال: أكرم القوم ان جاثوا أي الجائين منهم وهذا الاخير هو المخصص الذي يتكام عليه الاصوليون .

ثانيا .. صيغ الشرط . ان صيغ الشرط كثيرة ، وهي : ان الخفيفة ـ أو ـ اذا ـ مدن ـ ما ـ مهما ـ حيثما ـ أينما آين ـ أي ـ متى ـ أنسى ، وغيرها من كل ما يتضمن معنى أن ، يقال : من دخل دارى فأكرمه ، وما تفعل من خير تجز به ، وأي رجل جائك فأكرمه ، الى غير ذلك . وأم صيغ الشرط هي أن لانها حرف وبها تفسر جميع أدوات الشرط وتشاركها له في الحرفية ، وما عداهما من أدوات الشرط أسما ، والاصل في افادة الشرط هو ان لذاك تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف أخواتها فان كل واحدة منها تختص بمعنى ولا تجري في غيره ، فمن لمن يعقل وما لما لا يعقل وأين للمكان ومتى للزمان ، وهكذا .

ثم ان العرب خصصت ان بالدخول على ما ليس من شأنه ان يكون معلوما، فلا يقال ان زالت الشمس فأتنى، أو ان طلعت غما من المشرق، فان ذلك معلوم عادة بال يقال: ان جا خالد مثلا لان مجيئه غير معلوم عادة، ونظيره متى، فلا يستفهم بها الا عن الزمان المجهول اذ لا يقال: متى تطلع الشمس ؟ بل يقال: متى يجي القوم مثلا ؟ واذا تدخل على المعلوم والمشكوك، يقال اذا طلعت الشمس فاتني، واذا جا القوم فأتني. وتختلف ان مع لو من حيث أن أن لا تكون الا للمستقبل ولو لا تكون الا للمشرط في الماضي.

## ثالثًا .. أحكام الشرط وهي متعددة ، منها :

1 \_ أنه أذا رتب مشروط على شرط فأما أن يتحدا أو يتمددا ، وعند التمدد فأما أن يكونا على الجمع أو البدل ، أما أذا اتحدا فالأمر وأضح

وأما ان تعددا معا أو أحدهما دون الآخر فالتعدد اما على الجمع أو البدل ، مثال تعددهما معا مع الجمع ، أن يقال: ان دخل محمد الدار والسوق فأعطه دينارا ودرهما ، فالاعطا متوقف على اجتماع الشرطين وممنوع باختلالهما او اختلال أحدهما، ومثال تعددهما معا على البدل أن يقال: ان دخل بكر الدار أو السوق فأعطه دينارا أو درهما ، فاعطا أحد الامرين متوقف على تعقق أحد الشرطين ويختل باختلالهما معا ، وهكذا يقال في بقية الصور .

ان الشرط اذا دخل على جمل متعاقبة فقد اتفق الامام الشافعي وابو حنيفة على عوده الى جميع الجمل لان التعاليق اللغوية اسباب مقتضية للمصالح، فعودها الى الجميع تكثير للمصالح.

3 ـ انه يجب اتصال الشرط بالكلام لانه فضلة لا يستقل بنفسه فلا يفرد ، وايضا فقد تقدم ان الشرط متضمن للمصالح والمصالح يجب الاهتمام بها فلا تؤخر .

4 ـ انه يجوز اخراج الاكثر به عند الجمهور ، نحو اكرم القوم ان كانوا علما ،
 ويكون جمالهم اكثر بخلاف الاحتثنا نفي اخراج الاكثر به خلاف قد تقدم تفصيله .

النوع الثالث من المخصصات المتصلة الصفة ، وهي لا تخلو اما ان تكون مذكورة عقب جملة واحدة كأن يقال: اكرم القوم الطوال فانه يقتضي اختصاص الاكرم بالطوال منهم ، ولولا ذلك لعم الطوال والقصار فكانت الصفة مخرجة لبعض من كان داخلا تحت اللفظ لولا الصفة .

وان ذكرت عقب جمل متعددة نحو اكرم العلما والمتعلمين الطوال فالكلام في عود الصفة على ما يليها أو الى الجميع كالكلام في الاستثنا ، فتعود الى الكل على الاصح سوا تأخرت الصفة كما يقال : وقفت على اولادي وأولادهم المحتاجين ، أو تقدمت كما يقال : وقفت على محتاجي أولادي وأولادهم فيعود الوصف الى الاولاد وأولاد الاولاد في اتصورتين معا .

النوع الرابع من المخصصات المتصلة الغاية، ولها صيغتان : الى وحتى، والغاية تقتضى أن يكون حكم ما بمدها خالفا لما قبلها، ثم لا تخلو اما أن تكون مذكررة عقب جملة واحدة أو جمل متعددة، أما اذا ذكرت الغاية بعد جملة واحدة فاما ان تكون واحدة أو متعددة.

فان كانت الغاية واحدة مثل ان يقال: أكرم القوم السي ان يرتحلوا فان الارتحال يقتضي اختصاص الاكرام بمن قبل الارتحال واخراج من بعد الارتحال عن عدوم اللفظ.

وان كانت الغاية متمددة فاما ان تكون على الجمع او البدل ، فالاول كما يقال أكرم القوم الى ان يخرجوا من الدار ويأكلوا الطعام . وذلك يقتضي استمرار الاكرام الى تمام الغايتين دون ما بعدهما ، والثاني ، كما يقال اكرم القوم الى ان يدخلوا الدار ، او السوق ، وذلك يقتضى استمرار الاكرام الى حصول احدى الغايتين ايتهما كانت .

واما اذا ذكرت الغاية بعد جمل متعددة ، فالكلام في اختصاصها بما يلهها وفي عودها الى الجميع كالكلام في الاستثناء ، فتعود الى جميع ما تقدمها على الاصح ، نحو اكرم الرجال واحسن الى النساء وتصدق على الفقراء الى ان يرحلوا . سواء كانت الغاية واحدة أو متعددة

على الجمع أو البدل ، وسوا كانت معلومة الوقوع في وقتها كما يقال السي أن تطلع الشمس ، أو غير معلومة كما يقال الي أن يرحلوا .

النوع الخامس من المخصصات المتصلة البدل ، نحو أكرم القوم بني خالد ، فان ذكر البدل يقتضي أن الذين يكرمون هم بنو خالد لا غيرهم ، ولولا ذكر البدل لص اكرام جميع القوم .

الفصل الماسع المخصص المنفصل . وهو الذي يستقل بنفسه بحيث لا يحتاج في ثبوتـه الى ذكر العام . وياتي على ثلاثة أقسام : الحس ـ العقل ـ النقل .

القسم الاول - الحس . وقد عده الاصوليون من الادلة المنفصلة التي تخصص العام ، صحقوله تعالى في الربح المرسلة : (تدمر كل شي مأمر ربها) وظاهر العموم يقتضي ان الربح تعلك كل شي حتى السموات والجبال ونحوهما ، غير أن المشاهدة أدركت أن هناك أشيا لم يقع فيها تدمير ، وذلك ما أوجب قصر العام على غير الافراد التي لم يقع فيها تدمير ، وذلك ما أوجب قصر العام على غير الافراد التي لم يقع فيها تدمير وتحطيم .

القسم الثاني \_ المقل ، وقد اعتبره الاصوليون أيضا من المخصصات المنفصلة التي تقصر العام على بعض أفراده ، كقوله تعالى : (الله خالق كل شي ) وقوله : (وهو على كل شي تدير) فالآيتان متناولتان بعمومهما لكل شي ، وذاته تعالى وصفاته أشها حقيقة مع أنه ليس خالقا لها ولا هي مقدورة له لاستحالة خلق القديم لذاته واستحالة كونه مقدورا ، وكل ذلك بدليل المقل ، فخرجت ذاته تعالى وصفاته بالدليل المقلي عن عموم اللفظ وذلك معنى التخصيص ، فمن خالف في كون الدليل العقلي مخصصا فهو موافق على معنى التخصيص ولكنه خالف في تسميته مخصصا .

القسم الثالث من المخصصات المنفصلة \_ النقال ، وينحصر الكلام عليه في سبحثين : المبحث الاول في طابط كلى اجمالي لتعارض الدليلين السعميين ، فاذا تعارض دليلان سمعيان وكان أحدهما خاصا والآخر عاما وكان ذلك قبل وقت العمل بهما فقد وقع في المسألة خلاف على مذهبين :

المذهب الاول للامام الشافعي واتباعه وابن الحاجب ، قالوا: اذا تعارض العام والخاص بأن دل أحدهما على غير ما دل عليه الاخر وجب العمل بكل من الدليلين بأن يعمل الخاص فيما هو نص فيه ويعمل العام في غير ما دل عليه الخاص سوا علم تقدم أحدهما على الاخر أو ام يمام.

واحتجوا لذلك بأن اعمال الدليلين مما أولى من اهمالهما أو اهمال أحدهما بالكلية اذ الاصل الاعمال عند التعارض لانه اذا لم يعمل بهما مما عند التوقف لزم اهماهما، وان أعمل العام وحده ازم اهمال الخاص، وذلك كلاف الاصل أما اذا خصص الخاص العام فان الخاص يعمل به فيما دل عليه الخاص، وهذا أولى لما فيه من الحمم بين الدليلين.

المذهب الثاني الامام أبي حنيفة وامام الحرمين ، قالا : ان علم المتأخر من الدليلين فان المتأخر ينسخ المتقدم سوا كان هو العام أو الخاص .

واحتجا لفلك بقول ابن هباس: حنا نأخذ بالاحدث فالاحدث، وهليه فان قأخر العام نسخ الخاص، وان تأخر الخاص نسخ العام بقدر ما دل عليه • أما ان جهل التاريخ فانه يجب الثوقف

الا أن يترجح أحدهما على الآخر بمرجح من المرجعات كاشتهار روايته أو عمل الاكثر به، ونحو ذلك مما هو مذكور في باب التراجع والتعادل .

والمختار هدو المهذب الاول لان النسخ ابطال للحكم بخلاف النخصيص فانه منع من اثبات الحكم ودفع الحكم أولى من إبطاله بعد اثباته وأيضا فان وقدوع التخصيص في الشرع أغلب من النسخ فكان الحمل على التخصيص اولى سوا علم التاريخ او جهل تقدم الخاص أو تأخر. المبحث الثاني في أنواع التخصيص بالادلة السمعية ان التخصيص بالادلة السمعية ياتي على أنواع:

النوع الاول - تخصيص الكتاب ، بالكتاب ، ودليله النقل والعقل .

أما النقل فقوله تعالى : (وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن) جا مخصصا لقوله تعالى : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن اربعة اشهر وعشرا) .

وأما العقل فانه اذا اجتمع نصان احدهما عام والاخر خاص وتعذر الجمع بين حكميهما فان عمل بالعام لزم ابطال العمل بالخاص مطلقا وان عمل بالخاص لا يلزم منه ابطال العمل بالعام مطلقا لا مكان العمل به في غير ما دل عليه الخاص، ولذلك كان العمل بالخاص اولى لما فيه من الجمع بهن الدليليين، الخاص فيما هو صريح فيه ، والعام في غير ما دل عليه الدليل الخاص .

وتخصيص الكتاب بالكتاب لا يمنع منه قوله تعالى: (لتبين للناس ما نزل اليهم) حيث جعله مبينا للكتاب، وذلك لان وصف النبي بكونه مبينا يجب حمله على ان البيان وارد على السانه، سوا كان البيان بالكتاب او السنة اذ الكل من عند الله والتخصيص بيان.

النبوع الثاني - تخصيص السنة بالسنة ، ودليله النقل، قبال صلى الله عليه وسلم : فيمسا سقت السما العشر. فهو عبام في النصاب وفيما دونه . وورد قولمه عليه الصلاة والسلام : لا زكاة فيما دون خمسة اوسقى مخصصا لعموم الحديث الاول .

وتخصيص السنة بالسنة لا يمنع منه قوله تعالى: (لتبين للناس ما نزل اليهم) فانه يقتضى ان النبي هبين للكتماب لا للسنة لانه هبين لما ورد على لسانه من انسنة بسنة اخرى والسنة ايضا منزلة اذ الكل من عنه الله، قال تعالى: (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) والوحى منه ما يتلى فيسمى كتابا وقرآنا ومنه ما يتلى فيسمى سنة والكل منزل من عنه الله، وبيان احد المنزلين بالآخر غير ممتنع.

النوم الثالث \_ تخصيص الكتاب بالسنة ، وهي على نوعهن : متواترة وآحاد .

اما السنة المتواترة فتخصص الكتاب ان كانت قولية اتفاقا، وعلى الاصح ان كانت فملية، فالقولية كقوله صلى الله عليه وسلم: القاتل لا يرث. ورد مخصصا لقوله تعالى ( يوصيكم الله في اولادكم للفكر مثل حظ الانثيين) والفعلية كرجمه صلى الله عليه وسلم ماعزا رضي الله عنه لاحصانه، فانه جا مخصصا لقوله تعالى: الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة.

واما السنة اذا كانت خبر آحاد فقد جرى الخلاف في تخصيصها للقرآن على مذاهب: 1 - للأيمة الاربعة ، قالموا: يجوز تخصيص الكتاب بخبر المآحاد .

2 \_ لعيسى بن ابان ، قال : يجوز تخصيص الكتاب بخبر الآحاد ان حان القرآن قد خص بدليل مقطوع به لان دلالته تضعف حينتمذ ، فيصح تخصيصه بدليل آخر ولو كان خبر آحاد ، اما اذا لم يخصص الكتاب بدليل مقطوع به فلا يجوز تخصيصه بخبر الآحاد .

3 - للحرخي ، قال : ان خص الكتاب بدليل منفصل مستقل جاز تخصيصه بخبر الآحاد والا فلا لان الذي لم يخصص أصلا أو خص بمتصل لا زال على قوته في الدلالة على أفراده لان المخصص بالمتصل في حكم ما لم يخصص أصلا اذا العموم في المتصل بالنسبة اليه فقط أما المخصص بالمنفصل فقد ضعفت دلالته حيث صار ظنيا في الباقي لاحتمال اخراجه بمخصص آخر .

4 - للقاضى أبي بكر الباقلانى ، قال بالتوقف عن القول بالجواز أو المنع . والمختار من هذا الخلاف مذهب الايمة الذي عليه الجمهور لدليلي النقل والعقل .

آما النقل فقوله تعالى: (وأحل لكم ما ورا فلكم) فقد خص بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم آنه قال: لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها وخص قوله تعالى: (وأحل الله البيع) بما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بهع الدرهم بالدرهمين وعن بهم الرطب بالتمر وخص قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) بما دون النصاب القوله صلى الله عليه وسلم: لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا الى غير ذلك من الايات التي ورد فيها التخصيص بخبر الآحاد وجرى عليه عمل الصحابة ومن بعدهم من غير نكير فكان ذلك اجماعا والوقوع دايل الجواز.

وأما المقل فان الكتاب وخبر الآحاد دليلان متعارضان ، وخبر الواحد أخص من العموم فيقدم عليه لان تقديم العموم عليه يقتضى الغا خبر الواحد بالكلية ، وتقديم خبر الآحاد الخاص على العام لا يبطله بل يبقى في غير ما يتناوله الخبر الخاص ، فكان تقديم الخاص أولى لما فيه من الجمع بين الدليلين ، الخاص فيما هو نص وصريح فيه ، والعام في جميع الافراد التي لم يتناولها الخاص .

وما قيل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد يقال مثله في تخصيص السنة المتواترة بخبر الاحاد. ولثن اعترض هذا المذهب بأن الكتاب والسنة المتواترة دلهلان قطعيان وخبر الواحد ظني والظني لا يقاوم القطعى فقد رد ذلك الاعتراض بأن العام الذي هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به لكونه قرآنا أو سنة متواترة ودلالته مظنونة لاحتماله التخصيص، والخاص بالعكس فمتنه مظنون لكونه رواية آحاد ودلالته مقطوع بها لانه صريح فيما دل عليه من الافراد. اذا فالعام مقطوع به من جهة المتن مظنون من جهة المتن ومقطوع من جهة المتن ومقطوع من جهة المتن مظنون من جهة المتن ومقطوع من جهة المتن ومقطوع على مذهب الجمهور قد رجح اعمال الخاص لان فيه اعمالا للدليلين كما تقدم.

النوع الرابع \_ تخصيص السنة بالكتاب ، ودليله النقل ، قال الله تمالى : (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) وسنة رسول الله مما يصدق عليها شيء فكانت داخلة تحت العموم ،

النوع الخامس \_ تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع ، ودايله النقل والعقل

أما النقل فقد ثبت باجماع الامة تنصيف حد القذف على البعد ، فكان مخصصا المموم قوله تعالى : (والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا بأربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة) فخصص الاجماع هذه الآية بتنصيف الجلد في حق العبد كالامة .

وأما العقل فان الاجمعاع دليل قعاطع · والعام غير مقطوع به في آحاد أفراده · فأهدل الاجماع اذا قضوا في بعض الصور بما يخالف العام علمنا أنهم قد اطلعو على دليل مخصص

للمموم ؛ فالتخصيص لم يقع بالاجماع وانما وقع في الحقيقة بالدليل الذي وقع الاجماع على التخصيص به ، فمعنى ان الاجماع مخصص للنص العام أنه معرف للدليل الخصص لاأن الاجماع نفسه هو الخصص

النوع السادس \_ تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس . وقه اختلفوا فيه على مذاهب .

الديمة الاربعة والاشعري وجماعة من المعتزلة كأبي الحسين البصري وغيرهم على العاد المحاد الكتاب والسنة المتواترة بالقياس مطلقا .

2 للجبائي وجماعة من المعتزلة ، قالوا : لا يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس .
 واحتجوا لذلك بأن القياس فرع النص ، فلو قدم القياس على النص للزم تقديم الفرع على الاصل والمرجوح على الراجح .

ورد هذا الدايل بأن النص الذي هو أصل القياس غير النص الذي خصص بذلك القياس فلم يتقدم فيه الفرع على أصله .

8 .. لميسي بن أبان · قال : ان خص قبله بدايل مقطوع به جاز والا فلا .

واحتج لذلك بأنه ان خص قبل القياس بدليل مقطوع به وقع الجزم بضعفه لدخول المجاز فيه فجاز تسليط القياس عليه . أما اذا خص بدليل مظنون فلا يقع القطع بضعفه كما اذا أم يدخله التخصيص البقة فلا يتسلط عليه القياس .

4 - المكرخي ، قال : ان خص قبله بدايل منفصل جاز والا فلا .

واحتج لذلك بأن المخصصات المقصلة تمتبر مع الكلام الذي دخلت عليه كلاما واحدا موضوعا لما بقي بعد التخصيص فيكون حقيقة فلا يتسلط القياس عليه لضعفه عن الحقيقة بخلاف المخصص المنفصل فلا يصح جعله مع الكلام المخصوص كلاما واحدا موضوعا لما بقي بعد التخصيص حتى يكون حقيقة ، بل يتعين أن يكون مجازاً فيقطع بضعفه فيصح أن يتسلط عليه القياس .

- 5 ـ لابن سريج وغيره مـن الشافعية ، قالوا : يجوز التخصيص بالقياس الجلـي دون الخفي لضعفه عن مقاومة المام .
  - 6 ـ لابن العاجب ، قال : المختار أن القياس ان ثبتت علته بنص أو اجماع أو كان اصله المقيس عليه من الصور التي خصصت من العموم جاز التخصيص به ، أما اذا كانت العلة مستنبطة أو كان العام غير مخصص أصلا أو خصص منه غير أصل القياس فان ظهر في القياس رجعان على العام أخذ به والا فلا يقع التخصيص به ويجب أن يرجع جانب العام .
- 7 ـ للقاضي أبي بكر وامام الحرمين ، فانهما قالا بالوقف عن القول بجواز التخصيص
   بالقياس وعدم جوازه ،

واستدلا اذلك بأن كلا من الدليلين: المام والقياس حجة ، وقد تقابلا ولا سبيل السي الفاء أحدهما واعمال الآخر بدون مرجح من دليل نقلي أو عقلي ، فلم يبق الا التوقف.

المعتمد من هذا الخلاف ، ان المعتمد المختار من هذه المذاهب هـو المذهـب الأول لدايلي العقل والثقل .

أما العقل فان تخصيص العام بالقياس يفضى الى أعمال كل من الدايلين : العام والقياس وذلك أولى من أعمال أحدهما وتعطيل الآخر ، كما هو مقرر معلوم عند الاصوليين .

وأما النقل فقد قال تعالى: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وهذا عام في كل زان وزانية ، ثم خصت منه الامة بقوله تمالى: (فاذا أحصن فسان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) ثم قيس العبد على الامة في الحكم عليه بنصف العذاب، وبهذا تحقق تخصيص الكتاب بالقياس وهو المطلوب.

النوع السابع . تخصيص العام بالمفهوم سوا كان مفهوم موافقة بقسميه الاولى والمساوى والمساوى خالفة . فلو قال السيد لعبده : كل من دخل هاري فاضربه ثم قال : ان دخل بحر داري فلا تقل له أف فان ذلك يدل بمفهومه الموافق على تحريم ضرب بكر واخراجه من العموم ولو فرض ورود نص عام يدل على وجوب الزكاة في الانعام كلها سوا كانت سائمة أو غهر سائمة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم : في الغنم السائمة زكاة ، لكان ذلك مخصصا المعام باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة باعتبار مفهومه المخالف .

وانما خصص العام وهو منطوق بالمفهوم لأن المفهوم دليل شرعي وهو خاص في مورده فوجب أن يكون مخصصا للعموم لترجع دلالة الخاص على دلالة العام لأن المفهوم دال على الفرد من بخصوصه بخلاف العام فانه يدل عليه في جملة أفراده والمفهوم أقوى دلالة على ذلك الفرد من العام وأيضا فان تخصيص العموم بالمفهوم يفضي الى العمل بكلا الدليلين اذ لا يلزم منه ابطال العمل بالعام وأما عدم تخصيص العموم بالمفهوم فانه يؤدي الى ابطال المفهوم ومن وجه أولى من العمل بأحدهما والغا الاجر.

النوع الثامن - تخصيص العموم بفعل الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، وبتقريره . القائلون بأن فعل الرسول حجة على غيره ذهب الاحترون منهم كالشافهية والحنابلة الى القول بجواز تخصيص العموم بفعله عليه الصلاة والسلام كما ذهب الاحترون أيضا الى أن تقرير الرسول لما يفعله الواحد من أمته بهن يديه مع مخالفته للعموم المقتضى للمنع من غير انكاره عليه بعد العلم به وعدم الغفلة عنه يخصص ذلك العام لان تقريره عليه دايل على جواز ذلك الفعل له والا كان منكرا يستحيل من النبي عليه الصلاة والسلام السكوت عنه وعدم النكير عليه فيكون سكوقه عليه تقريرا ، وتقريره دايل على الجواز ، كما لو قال عليه الصلاة والسالام : الوصال حرام على كل مسلم ، ثم واصل ، فان فعله يدل على اباحة ذلك الفعل في حقه فيكون مخصصا للعموم ، وكذلك اذا رأى من فعله أو علم به وأفره على فعله من غير الكار فيكون مخصصا للعموم ، وكذلك اذا رأى من فعله أو علم به وأفره على فعله من غير الكار فيكون مخصصا للعموم ، وكذلك معنى التخصيص .

النوع التاسع \_ التخصيص بجريان العادة ، اذا أمر الشارع بفعل شي و أو نهي عنه ثم جرت العادة بترك بعض المأمور به أو بفعل بعض المنهى عنه وكان ذلك في زمان الرسول مع علمه بما يجري عليه الناس في معتادهم بعد الامر والنهي العامين من غير انكاره عليهم أو كان بعد زمانه صلى الله عليه وسلم من غير انكار الناس عليهم مما يقتضي الاجماع ذان هذه العادة التي أقرها الرسول أو الاجماع تخصص العام ، بمعنى أنها تكون خارجة عن مقتضى العموم بعيش عصير العموم العام ، وعنى أنها تكون خارجة عن مقتضى العموم بعيث يصير العموم العالم الما عدا الغرد الذي جرت العادة بتركه أو فعله

فاذا كان من عادة القوم أن يبيعوا المن بالمنز متفاضلا مثلا ثم ورد النهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا واستمر الناس على ذلك بعد ورود النهي سوا في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام مع علمه وسكوته أو بعد زمانه مع سكوت الناس عن العادة المتبعة فان ذلك يكون مخصصا للنهي العام ومقتضيا لاخراج المز عن الطعام المنهى عن بيعه بالتفاضل.

أما العادة التي لم يقرها النبي ولم يسكت عنها الجماعة فلا يقع التخصيص بها لان فعل الناس ليس بحجة في الشرع .

هذه أبرز الصور للمخصصات المنفصلة ، وهمي وان جرى فيها الخلاف الا أن المعتمد والمختار فيها صحة لتخصيص بها .

خاتمة ، في ذكر بعض صور غير معتمدة في التخصيص .

لقد جرت عادة الاصوليين بذكر صور أخرى للتخصيص الا أن المعتمد فيها عدم صحة لتخصيص بها ، منها :

- 1 عود الضمير الى بعض أفراد العام الذي يشمله ويشمل غيره ، فائه لا يخصص العام ولا يجمله قاصرا في علائته على الفرد الذي عاد عليه الضمير ، كما في قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأففسهن ثلاثة قروم) مع قوله : ( وبمولتهن أحق بردهن ) فضمير بعولتهن وردهن يعود على المطلقات الشامل للرجعيات والبوائن غير انه انما يصح باعتبار بعض أفراده وهي الرجعيات دون البائنات ، ومع هذا فان عود الضمير الى العام وهو المطلقات لا يخصصه فيجعله قاصدا على الرجعيات دون البوائن بل يبقى عاما لجميع ما دل عليه بمقتضى العموم .
- 2 منهب الراوي مخالفا لعموم الخبر فالعام يبقى على عمومه ولا يخصصه مذهب الراوي ، ومنه حديث البخاري الراوي مخالفا لعموم الخبر فالعام يبقى على عمومه ولا يخصصه مذهب الراوي ، ومنه حديث البخاري من رواية ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، من بدل دينه فاقتلوه . مع قول ابن عباس ان ثبت عنه : ان المرتدة لا تقتل . فالحديث عام يشمل المرتده والمرتدة ، بيد أن ابن عباس يرى أن المرتدة لا تقتل : وحيث انه رأى له فالم يقصر العام على غير المرتدة لان ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق القائلين بالعموم ، ومذهب الدراوي أيس بحجة ، فلا يجوز ترك العموم لمذهب الراوي صحابها أو غيره ،
- 3 ـ اذا ورد لفظ عام ثم ذكر بعده لفظ خاص ينص على فرد من أفراد ذلك العام مدع اتحاد العام والخاص في الحكم فان التنصيص على بهض أفراد العام بالذكر لا يخصص العلم بحيث يجعله قاصرا على الفرد الذي دل عليه الخاص، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: أيما اعاب دبغ فقد طهر، وهذا عام في كل اهاب. ثم قال صلى الله عليه وسلم في شاة ميدونة: دباغها طهور. وهذا خاص. فلا يقصر ذلك العام على مداول هذا الخاص، وانها لم يكن مخصصا له لانه لا تنافي بين العمل بالخاص واجرا العام على عمومه، فيجب المصور اله للجمع بهن الدلهاين تفاديا من العمل بأحدها والغا الاخر،
- 4 ورود العام على سبب خاص ان ورود العام على سبب خاص لا يخصص ذلك العام بأن يجعله قاصرا على صورة السبب سوا كان السبب سؤالا كما روى عن أبي سعيد الخدري ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن بئر بضاعه وهي بئر يلقى فيها الحيض واحوم الكلاب والنتن ، فقيل يا رسول الله ، انتوضا من بئر بضاعة ؟ فقال : انما الما طهور لا ينجسه شي " ، أو كان السبب غير سؤال كما روى انه عليه الصلاة والسلام مر على شاة مهمونة وهي ميتة ، فقال : أيما اهاب دبغ فقد طهر . فورود العام على السبب الخاص كما في صورة السؤال في المثال الثاني لا يخصص العام فيجعله قاصرا على صورة السبب بل يبقى على عمومه شاملا اجميع أفراده طبقا لدلالته الاصلية ، ودليل هذا أن على صورة الشمول في العام أيها هذا أن على صورة الشمول في العام لا يعارضه خصوص السبب اذ لا منافاة بهنهما ، واهذا قانوا : العبرة بعموم اللفيظ لا بخصوص السبب ، بدليل أن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في أسباب خاصة .

وذهب الامام مالك وأبو ثور والمزني وغيرهم الى القول بخصوص السبب، وأن العام بقصر عليه .

والمعتمد هو المذهب الأول أما ذكر الأدلة.

5 - عطف الخاص على العام .

الذي عليه الجمهور أن عطف الخاص على العام لا يخصص العام المعطوف عليه فيجعله قاصرا على ذلك المعطوف الخاص، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده . فأن المسلم لا يقتل بكافر سوا كان الكافر حربيا أو ذميا وهذا عام، أما قوله: ولا ذو عهد في عهده . أي بكافر فأن الكافر المقدر في المعطوف انما المقصود به الحربي قوله: ولا ذو عهد في عهده . أي بكافر فأن الكافر المقدر في المعطوف انما المقصود به الحربي دون الذمي لان هذا يقتل به المعاهد ، فهو خاص، وقد عطف على العام ، فلا يقتضي تخصيصه ، بل يبقى الكلام السابق على عمومه اذ لا يقتل مسلم بكافر مطلقا حربيا كان أو ذميا

وخالف في ذلك بعض الحنفية حيث قالوا: ان عطف الخاص على العام يوجب تخصيص المام وقصره على المعطوف للتسوية بين المتعاطفين.

والمعتمد هو مذهب الجمعور لأن التسوية بين المتعاطفين غير واجبة.

هذا تحرير ما يتملق بمبحث التخصيص مع الاقتصار على أهم الخصصات وان نوقش في اعتبار بعضها مخصصا كما في المخصص المقلي والحسي الى غير ذلك مما تقدم شرحه وبيانه.

### المطلبق والمقيمه:

يتعلق النظر بالمطلق والمقيد من حيث تعريفهما وبيان أحكامهما.

تعريف المطلق . هو كل لفظ دال على فرد شائع في أفراد جنسه بحيث يصح شموله شمولا بدليا لجميع الافراد الذين تجمعهم ماهية واحدة ، ففي دلالته على الواحد يكون شائعا في جميع أفراد معلوله وفي دلالته على الاثنين يكون شائعا في جميع المثنيات وفي دلالته على الجمع يكون شائعا في كل جمع جمع .

وايضاح هذا أن المطلق هو اللفظ الذي يدل على حصة مبهمة هائمة في حصص كثيرة مندرجة في مفهوم كلي، وهذه الحصة واحدة لا تمده فيها، وهي الواحد ان كان مفردا، والاثنان ان كان مثنى، والثلاثة فما فوق ان كان جمعا، ومعنى شيوهه أنه يصح أن يراه هذا الفرد أو ذاك من جميع الحصص التي تجمعها حقيقة واحدة.

ولهذا كان المطلق والنكرة بمعنى واحد ، فقد قال الآمدي : المطلق عبارة عن النكرة في سياق الاثبات ، فهما في هذه الحالة متصادقان ، كما يقال : جا رجل واشتريت كابا أما أذا وقعت النكرة في سياق النفي فانها تنفرد على المطلق ، كما يقال : لا تكرم رجلا ، أو لم ياتني تلميذ . فها يصدق عليه أنه نكرة وليس بمطلق لانه نكرة في سياق النهي أو النفي فتكون من قبيل العام لان اللكرة في سياق النفي تعم جميع الأفراد التي تجمعها حقيقة واحدة وقدل عليها في دفعة واحدة ، أما المطلق فانه وان صع صدقه على جميع الأفراد الا انه انها يشملها شموليا بدليا لا في دفعة واحدة .

ومن هنا يفترق المطلق والعام أيضا لان العام يشمل جميع أفراده في دفعة واحدة؛ أما المطلق فانه يشمل افراده همولا بدليا بحيث لا يصدق في اطلاق واحد الا على فرد منها على وجه البدلية.

تعريف المقيم ، هو كل الفظ لا يدل على شائع في جنسه ، فيدخل فيه قسمان : القسم الاول ، ما كان من الالفاظ دالا على مداول معهن كالمعارف ، نحو : خالف وبكر وهذا الرجل مثلا ، الى غير ذلك .

القسم الثاني ، ما يدل على غير معين مع وصفه بصفة زائدة ، كما يقال : رقبة مومنة ، وانسان صالح ، ورجل عالم .

على أن الاطلاق والتقييد يصع اعتبارهما أمرين نسبيين ، مثلا ، توله تعالى : فتحرير رتبة مومنة ، يصح أن يعتبر مقيدا ومطلقا معا . ولكن مع اختلاف الاعتبار ، فهو مقيد باعتبار غير المومنات من الرقاب ، ومطلق باعتبار شيوعه في أفراد جنسه من جميع الرقاب الدؤمنات ، وكذا الدرهم المغربي من جميع الدراهم ، ومطلق باعتبار أفراد جنسه من حيث هو درهم مغربي ، وهكذا فهو مقيد من وجه ومطلق من وجه آخر .

احكام المطلق والمقيد ، مما لا خلاف فيه أن كل ما جاز في تخصيص المام من المتفق عليه والدختلف فيه والمختار والمردود هو بعينه جائز في تقييد المطلق ، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب بالكتاب بالكتاب بالكتاب والسنة والسنة بالسنة بالسنة والكتاب وتقييدهما بالاجماع والقياس والمفهومين وفعل النبي عليه الصلاة والسلام وتقريره ، ولا يجوز تقييده بمذهب الراوي ، ولا بذكر بمض جزئيات المطلق على الاصح في الجميع .

وينفرد المطلق والمقيد عن العام والخاص بالاحكام الاثية:

أولا \_ اذا اتحد المطلق والمقيد في الحكم وسببه ، يفصل في حكمهما بين أن يكونا مثبتين أو غير مثبتين أو مختلفين .

أما المثبتان فكما يقال في كفارة الظهار: اعتق رقبة ، ثم يقال: اعتق رقبة مومئة ، ومنه قوله تعالى: في كفارة اليمين: (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) وفي قرامة شاذة: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) فالسبب في المثال الاول ارادة الرجوع بعد الظهار والحكم عتق الرقبة ، والسبب في المثال الثاني هو اليمين مع الحنث ، والحكم ، وصيام ثلاثة أيام ، ففي هذين المثالهن او ما يشابههما يجب حمل المطلق على المقيد فيقيد به لان حمل المطلق على المقيد يستلزم المجمع بين الدليلين من حيث أن العمل بالمطلق ففيه اهدار للمقيد ، أها العمل بالمطلق على المقلد جمعاً بين الدليلين .

وكل هذا اذا تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل به او تأخر المطلق عن المقيد مطلقا عن وقت الخطاب بالمقيد أو عن وقت العمل به أو تقارنا او جهل تاريخهما .

اما او تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فان المقيد يكون ناسخا للمطلق في غير ما صدق عليه المقيد .

وأما غير المثبتين بأن كانا منفيين او منهيين مثل: لا يجزى متق مكاتب لا يجزى متق مكاتب لا يجزى متق مكاتب لا يجزى حتق مكاتب كانهو، ولا تعتق مكاتب لا تمتق مكاتب كافرا في النفي ، ولا تعتق مكاتب لا تمتق مكاتب كافرا في النهوي فبنا على المقيد فبنا على المقافل بحجية مفهوم المخالفة ، وهو الراجح كما تقدم فان المطلق في سياق النفي فيعم لانه فيقيد به ، وتصير المسألة حينتذ عن قبيل الخاص والعام لوقوع المطلق في سياق النفي فيعم لانه نكرة والنكرة في سياق النفي تعم كما تقدم . وبنا على قول من لا يمتد بالمفهوم المخالف ينكر صحة الاحتجاج به فانه يلغى القيد ، فلا يحمل المطلق على المقيد ، بل يجري المطلق على اطلاقه .

واما المختلفان بأن يكون أحدهما أمرا والآخر نهيا، نحو اعتق رقبة . لا تعتق رقبة وعافرة او اعتق رقبة عافرة او اعتق رقبة بفلا على المقيد، ويقيد بضد صفته ففي المثال الاول يقيد المطلق بالايمان، بدليل مفهوم المخالفة عي لا تعتق رقبة عافرة، ويقيد في المثال الثاني بالكفر، بدليل مفهوم المخالفة في اعتق رقبة مومنة، فيفهم منه لا تعتق رقبة كافرة ويكون تقييدا للمطلق .

ثانيا \_ اذا اختلف المطلق والمقيد في الحكم وسببه معا فلا يحمل المطلق على المقيد وهذا كتقييد الشهادة بالمدالة في قوله تعالى : (وأشهدوا ذوي عدل منكم) وإطلاق الرقبة في الظهار في قوله تعالى : (والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة)] فحكمهما مختلف وهو ظاهر والما السبب ففي الشهادة ضبط العقوق وفي ايجاب اعتاق الرقبة هو الظهار والعود الى الزوجية وهما مختلفان قطعا ومهما اختلفت الاسباب والاحكام الا واختلفت الاغراض وتنافت الهذا اجمع الاصوليون على أنه في حال اختلاف المطلق والمقيد في الحكم وسببه فانه لا يجوز حمل المطلق على المقيد بوجه من الوجوه وكذا قوله تعالى : والسارق والسارق فالسارق فالسارق والسارق والسارق والسارق في الحكم وسببه الموافق . فائيد مطلقة في الآية الأولى ومقيدة في الثانية بالمرفق والحكم في الأولى القطع وسببه السرقة وفي الثانية الحكم الغسل وسبهه الحدث وفي الثانية بالمرفق والحكم وسببه في الآتين فلا يحمل فيهما المطلق على المقيد اجماعا اذ لا علاقة بينهما فقد اختلف الحكم وسببه في الآتين فلا يحمل فيهما المطلق على المقيد اجماعا اذ لا علاقة بينهما

ثالثا \_ اذا اختلفا في الحكم واتحدوا في السبب كتقييد غسل اليدين في الوضوة بالمرافق واطلاقهما في التيمم، وكلاهما طهارة، وهما حكمان مختلفان، والسبب واحد وهو الحدث ومنه قوله تعالى في الوضوء: (وأيديكم الى المرافق) وقال في التيمم: (فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه) فقد قيد الله تعالى غسل اليد في الوضوء وحدده بالمرافق بينما اطلق مسحها في التيمم من غير تحديد، ففي المسألة خلاف على مذهبين:

المذهب الأول الأمام مالك ، قال : ان المطلق لا يحمل على المقيد ولا يقيد به لعدم المنافأة بينهما نظرا لاختلاف الحكم فيهما فلا يجب المسح الى المرفقين ، بل يقصر على الكوعين قياسا على القطع في السرقة . قال الآمدي: لاخلاف فيه .

المذهب الثاني ، قال أصحابه يحمل المطلق على المقيد فيجب المسح الى المرفقين ، قال العجلال المحلى ، وهو الراجح .

رابعا \_ اذا اختلفا في السبب واتحدا في الحكم ومنه قوله تمالى : (والذين يظهرون من نساقهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة) مع قوله تعالى : (ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة) فالرقبة مطلقة في الآية الاولى ومقيدة في الثانية والحكم فيهما متحد وهو تحرير الرقبة والسبب مختلف وهو الظهار والعود في الاولى والقتل في الثانية .

فقد جرى الخلاف في هذه الصورة بين الاصوليين على مذهبين:

المدهب الاول الامام الشافعي رضي الله عنه ، قال : يجب حمل المطلبق على المقيد فتقيد الرقبة في الظهار بالايمان ، ثم اختلف أصحابه في تأويل كلامه :

فعنهم من حمله على التقهيد مطلقا بمجرد ورود اللفظ من غير توقف على جامع بينهما أو دليل خارجي .

واحتجوا لذلك بأن المقهد يتضمن المطلق ، فالرقبة المؤمنة رقبة مع قيد ، والثابت مع القيد ثابت قطعا ففيه اهمال الدليلين ، وبذلك يكون الحمل أرجح ، وأيضا فان كلم الله متحد لا تعدد فيه فعو كالكلمة الواحدة ، فيحمل فيه المطلق على المقيد لان القيد كالمنطوق به مع المطلق

ورد كل من الدليلين بأن المطلق وان كان في ضمن المقيد الا انه لما اختلف السبب فلا مانع من اختلاف الحكم، فالقتل لعظم مفسدته غلظت فيه المقوبة بالهتراط الايمان في الرقبة بخلاف الظهار لما تقرر شوعا من أن اختلاف الآثار يوجب اختلاف المؤثرات، واختلاف العقوبات

يوجب اختلاف الجنايات. وأما كون كلام الله تعالى واحدا لا تعدد فيه فذلك مما لا ذراع فيه الكن من حيث كون حيث عدم تناقضه لا من حيث أحكامه وتعلقه فعو من هذه الناحية مختلف قطما لاختلاف متعلقاته اذ لا يلزم من تعلقه بأحدد المختلفين بالامر والنهي أو العموم والخصوص أو الاطلاق والتقييد أو غير ذلك أن يكون متعلقا بالآخر وذلك بديهي المعلان لتناقضه وكلام الله تعالى منزه عن ذلك .

ومنهم من حمله على ما اذا وجد بين المطلق والمقيد علة جامعة مقتضية لحمل المطلق على المقيد فيكون الحمل حينتذ من باب القياس، والجامع بينهما في هذه الصورة حرمة السببين في الظهار والقتل اذ كل منهما حرام، فتقاس الرقبة المطلقة في الظهار على الرقبة المؤمنة في القتل، ويجري في هذا الوجه ما جرى من الخلاف في التخصيص بالقياس.

المذهب الثاني للامام أبي حنيفة النعمان وأصحابه رضي الله عنهم ، قانوا : لا يحمل المطلق على المطلق على اطلاقه في المطلق على اطلاقه في آية الظهار ، وأن يعمل بالمقيد فيما هو دال عليه في آية القتل .

واحتجوا الذلك بأن النقييد لا بد له من دايل والفرض في هذه الصورة أنه لا نص من كتاب أو سنة يدل على التقييد ،

والمعتمد من هذا الخلاف ان المطلق والمقيد عند اختلاف سهبهما واتحاد الحكم فيهما ان لم يكن بينهما جامع مطلقا أو كان بينهما جامع مستنبط فالمختار ما ذهب اليه الحنفية ، مسن عدم حمل المطلق على المقيد ، أما ان وجد بينهما وصف جامع مؤثر بأن كان نصا أو اجماعا فالمختار ما ذهب اليه الشافعية من حمل المطلق على المقيد بطريق القياس كما تقدم ذلك مفصلا في تخصيص العام بالقياس .

خامسا - اذا ورد المطلق في موضع وورد في موضعين آخرين مقيدا بقيدين مختلفين وهذا كاطلاق الصيام في كفارة اليمين بقوله تعالى: (فصيام ثلاثة أيام) من غير تقييد بالتتابع ولا بالتفريق فهو مطلق، وقد قيد بالتقابع في الظهار بقوله تعالى: (فصيام شهريان متتابعيان) وقيد بالتفريق في صيام التمتع في الحج بقوله تعالى: (فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم) والتقابع والتفريق قيدان متضادان لا يصدح تقييد المطلق بهما بحيث يحمل عليهما معا فيفصل في هذه الصورة التفصيل الآني.

ففي حال تساوي المقيدين يبقى المطلق على اطلاقه بعيث يخير الحانث في الصيام بهن التقابع والتفريق لامتناع تقييده بالمقيدين معا لتنافيهما كما يمتنع تقييده بأحدهما هون الاخر لعدم المرجح له على مقابله ،

وفي حال ما اذا كان أحد المقيدين أولى من الآخر بحمل المطلق على المقيد بطريق القياس مثلا كما اذا وجد جامع بين العطلق ومقيده دون الآخر فيحمل العطلق علمي المقيد الراجح نظرا للجامع المقتضى لترجيعه على مقابله ، وعليه فيكون من باب التقييد بالقياس.

وبنا عليه ، فانه يمكن أن يقال في ترجيح أحد المقيدين على الاخر في المثال المتقدم، ان صيام كفارة اليمين يحمل على الظهار بجامع الكفارة في كل.

وقد يناقش في هذا القياس بأن يقال ، ان الظهار معصية يناسبها التغليظ بخلاف الحنث في اليمين ، ومع وجود الفارق لا يصح القياس .

ويمكن أيضا أن يقال في ترجيح المقيد الآذر: ان صيام كفارة اليمين يحمل على صوم التمتع قياسا عليه بجامع أن كل منهما جابر لان صوم التمتع جابر لنقص الحج وخلله ، وكفارة الحنث جابرة لما فات من البر.

وقد يناقش فيه أيضا بأن الحج من باب العبادات والحنث في اليمين من باب الكفارات، ونظرا الى اختلافهما في البابين فلا يصح القياس لوجوه الفارق أيضا.

المجمل ويشتمل على ما ياتي: تعريفه \_ أسباب الاجمال \_ مسائل اختلف في اجمالها . أولا \_ تعريف المجمل ،

ففي اللغة مأخوذ من الجمل وهو الجمع والخلط ، يقال أجمل الحساب اذا جمعه ورضع تفاصيله لذا يطلق المجمل في مقابلة المفصل ، ومن اطلاقه بمعنى الخلط قوله عليه الصلاة والسلام: اعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها . بمعنى خلطوها بالسبك ، ومنه العلم الاجمالي لما اختلط فيه المعلوم بغير المعلوم ، وكل ما اختلط فيه المراد بغير المسراد من غير تمييز يسمى مجملا .

وفي اصطلاح الاصوليين كل ما دل من الاقوال أو الانعال أو غهرها دلالة غهر واضحة على أحد الامرين او اكثر من غير ان تكون لاحدها مزية على الاخر بحيث يستوي فيه الامران او الامور من غير ترجيح لاحدها على الاخر فيما يرجع الى الدلالة ، لدوران المدال بين احتمالين نصاعدا على السوا.

ثانيا - اسباب الاجمال ، قد يكون الدال فعلا او قولا غيرهما ، ودلالته على المراد قد تكون واضحة فلا اجمال ، وقد تكوش غير واضحة فياتي الاجمال ، ويسمى الفعل او القول مجملا.

فمن الاجمال في الافعال ما روى انه صلى الله عليه وسلم ، قام من الرحمة الثانية ولم يجلس الجلسة الوسطى ، فقيامه من اثنتين من غهر تشهد يحتمل أن يكون سهوا مع وجوب الجلوس ، ويحتمل أنه عن عمد ، فيدل على أن التشهد الوسط ايس بواجب بل جائز ، فهو مجمل لتردده بهن السهو الذي لا دلالة فيه على جواز ترك التشهد ، وبين التعمد الذي يدل على جواز ترك التحية الوسطى .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا نعل فملا أو ترك عملا من غير أن يكون أصحابه على علم بحكمه يسألونه عن حكم ما يفعله او ما يتركه و ذلك دليل على أنه كان مجملا من حيث الحكم .

أما الاجمال في الاقوال فقد ياتي لعدة اسباب ، منها :

1 ـ الاشتراك في اللفظ المفرد بسبب تعدد الوضع بأن يوضع اللفظ الواحد بأوضاع متعددة لمعان مختلفة لفظ العين للذهب والباصرة والجارية وغيرها، ولمعان متضادة لفظ القرأ للطهر والحيض، والناهل للعطشان والريان، ولمعان متشابعة لفظ النور للمقل ونور الشمس.

فاذا أطلق الفظ من هذه الانفاظ على احد معنهه أو معانهه ودوق قرينة لا يمكن المسامع أن يعلم الدراد منه وذلك هو المجمل ، وما ذاك الا بسبب الوضع .

- 2 ـ الاشتراك في المعنى الكلي بين أفراد كثيرين بسبب التجويز العقلي بأن يوضع اللفظ الواحد بوضع واحد لمعنى واحد تشترك فيه الافراد الكثيرة كالجسم يصدق على الارض والجبل والسما وغيرها، وحرجل يشترك في معناه بحر وخالد ومحمد، وحبقرة مشترك المعنى بين سائر أفراد البقرات، ومنه قوله تعالى: (ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) وهكذا كل لفظ مفرد وضع لمعنى كلي، فانه يصح صدقه على كل جزئي من جزئياته، فاللفظ واحد والدوضوع له واحد الا ان المعنى الموضوع له قابل للشركة فيه شأن النكرات التي تثناول جميع أفرادها على البدلية، ومن هنا كان التجويز العقلي سببا في الإجمال.
- 8 \_ التركيب أو اللفظ المركب يكون سببا في الاجمال ، ومنه قوله تعالى : (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح \_ جا مجملا لانه متردد بين الزوج والولي من غير أن يعلم المراد منه وذلك هو المجمل .
- 4 \_ التصريف والاعلال؛ فالتصريف أيضا يكون سببا في الاجمال وعدم فهم المراد من اللفظ، فالمختار مثلا اذا أطلق لا يدري هل المراد به اسم الفاعل أو اسم المفعول، والمعنى يختلف قطعا.
- 5 عود الضمير يكون سببا في الاجمال حيث يتردد عوده على ما تقده ومنه توله صلى الله عليه وسلم: لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره . لتردد ضمير جداره بين عوده الى الجار أو أحد والمعنى يختلف ، فعوده الى أحد ظاهر ، وأما عوده الى الجار فوجه المنع فيه اذا كان وضع الجار للخشبة في جدار نفسه مضرا بجاره المعبر عنه بأحد ، ومنه قول القائل : ضرب زيد عمرا وضربته ، فان ضمير ضربته يحتمل عوده على زيد وعلى عمرو على السواء.
- 6 قد يكون الاجمال بسبب احتمال الوقف والابتدا في نسق الكلام وحما في قوله تعالى: (وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم) يصح الوقف علي السموات فتكون الواو في وفي الارض للاستثنا ويصح الموقف على في الارض ثم يستأنف قوله: (يعلم سركم وجهركم) والمعنى يختلف وكذا قوله تعالى: (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) يحتمل الوقف على الله وتكون الواو للاستئناف ويحتمل عدم الوقف فتكون الواو للاستئناف ويحتمل عدم الوقف فتكون الواو المعنى والاستثناء.
- 7 الاجمال بسبب تردد عود الصفة الى أحد أمرين ، كما اذا كان زيد طبيبا غير ماهر في الطب ولكنه ماهر في غيره ، فاذا قبل ، زيد طبيب ماهر ، يحتمل رجوع الصفة الى زيد بقطع النظم عن الطب فيكون وصف ماهر دالا على صفة زائدة على الطب ما هو فيها ، فيكون الكلام صادقا ويحتمل أن يكون وصف المهارة راجعا الى كونه طبيبا ، فيكون المتكلم بذلك كاذبا .
- 8 الاجمال بسبب تردد اللفظ بين مجازاته المتعددة اذا تعذرت الحقيقة أو تنهصيت وتكافأت المجازات في الاستعمال ، أو بسبب تردده بين المعنى اللغوي والشرعي أو العرفي اذا استويا في الاستعمال ، أو بسبب تخصيص العموم بصورة مجهولة ، كما لو قال الشارع : اقتلوا المشركين ثم قال بعد ذلك : لا تقتلوا بعضهم ، أو بسبب صفة مجهولة كما في قوله تعالى : (وأحل لكم ما ورا ذلك أن تبتغوا بأموالكم محصنين) فان الاحصان مع الجهل بمعناه قبل بيانه يوجب الاجمال فيما أحل ، أو بسبب استثنا صورة مجهولة من العام كما في قوله تعالى : (أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يقلى عليكم ) فالمستثنى مجهول قبل بيانه ، وبذلك يصير المستثنى منه وهو أحلت لكم بهيمة الانعام ، مجهولا أيضا .

الى غير ذلك من الاسماب التي تجمل اللفظ مجملا غير واضح الدلالة . ثااثا \_ مسائل اختلف في جمالها .

المسألة الاولى . اذا قامت قرينة تمنع من ارادة المعنى المقيقي المفظ باعتهار ممناه اللغوي وتصرفه الى المعنى المجازى وكان المعنى المجازى واحدا لا يحتمل غيره اتعينه فلا اجمال فيه بل يصرف ذلك اللفظ السى المعنى المجازى ، كما اذا قال عليه الصلاة والسلام : لاشهادة المقاوف ولا اقرار بالزفى لمن اقر مكرها ولا عمل الا بنية . فان صورة الشهادة والاقرار والممل لا ترتفع ولا تنتفي لوجودها ، فيجب صرف اللفظ في الشهادة والاقرار والعمل الى نفي صحة مدلولها والاعتداد به ، ومثلها لا علم الا ما نفع ، ولا كلام الحاف ، ولا حكم الا لله ، ولا عمل الا ما اجدى ، وكل ذلك نفي لما لا يصح انتفاؤه مع أن الكلام صحيح ، وتلك قرينة على ارادة المعنى المجازى الذي هو الجدوى والفائدة ، وهو واحد لا تعدد فيه ، فيجب صرف اللفظ اليه لتعينه وعدم احتمال غيره ، فجميع هذه التراكيب لا اجمال فيها .

أما اذا دخل النفي على الفعل وتعذر حمل اللفظ على معناه الحقيقي الذي وضع الله في اللغة وتمين صرفه إلى المعنى المجازي لوجود القرينة المانعة من المعنى الحقيقي وكان المعنى المجازي الذي تمكن ارادته متعددا ، كقوله صلى الله عليه وسلم ؛ لا صلاة الا بطهور . ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ، ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ، ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ، ولا نكاح الا بولي وشاهدى عدل . ولا وضو المن لم يذكر اسم الله عليه . الى غير ذلك مما ورد فيه النفي لما لا يصح انتفاؤه بصورته من تلك الحقائق الشرعية التي ترد على لسان الشارع وباستعماله لان صور الصلاة والصهام والنكاح والشهادة والوضو موجودة . وغير منتفية ، فقد جرى في هذه المسألة خلاف بين الاصوليين على مذهبين :

المذهب الاول للقاضي أبي بكر الباقلاني وابي عبد الله البصري وابي الحسين البصري وغيرهم من المعتزلة ، قالوا ان هذه الالفاظ كلها مجملة .

واحتجوا الذلك بأن حرف النفي دخل على هذه المسميات مع انها متحققة وموجودة ولا يمكن انتفاؤها ولا رفعها، والنبي يجل منصبه عن نفي ما لا ينتفي، وحينتذ يتعين المصير الى الاضمار، ثم لا يخلو اما أن يضمر جميع الاحكام أو بعضها ولا سبيل الى اضمار الجميع لانه انما يصار اليه عند الضرورة تفاديا من تعطيل العمل باللفظ لانه خلاف الاصل فيجب الاقتصار على اقل ما تندفع به الضرورة وهو بعض الاحكام. ثم هذا البعض الذي وجب اضماره لا سبيل الى تعيينه لعدم العلم به حيث أنه لا دلالة للفظ علمه ، فيهقى المواد غير معين ويلزم منه الاجمال.

المذهب الثاني الاكثرين من الشافعية والمالكية والحنفية وغيرهم ، قالوا : انه لا اجمال في مثل هذه الالفاظ التي وردت في استممال الشارع لنفي تلك الحقائق الشرعية .

واستداوا لما ذهبوا اليه بدليلين :

1 ـ ان هذه الالفاظ شرعية ، وهي من تصرفات الشارع ، فيجب أن تحمل على ما يراه بها في عرف الشرع فتنزل ألفاظه على مقاصده لان العرف الشرعي قائم مقام الوضع اللغوي واذا كان تصرف الشارع في هذه الفاظ جاريا على مقتضى عرفه فلا شك أن الشرع لم يقصد يحكلامه نفي تلك الصور الواقعة بل أراد به نفي مسميات تلك الالفاظ ومداولاتها الشرعية لاختلال شرط من شروطها أو فقه جز من أجزائها ، فكأن الشارع صرح بنفي نفس الصلاة الشرعية ، والصيام الشرعي والنكاح الشرعي وغيرها . وبهذا يزول الاحتمال وترجح

ارادة نفي المعنى الشرعي من تلك الالفاظ ، فيصرف النفي الى الصحة دون الكمال نظرا الى أن الصحة هي التي يقصد اليها الشارع من نفي هذه الحقائق ، فالمرجح لارادة الصحة دون الكمال في هذا الدليل هو المرف الشرعي، والاصل حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه وعليه فلا اجمال.

2 ـ ودليل آخر يترجح به جانب احتمال نفي الصحة على جانب احتمال نفي الكمال، أنه لما امتنع حمل تلك الالفاظ على نفي حقائقها لما تقدم فانه من وجه آخر يرجح حمل اللفظ على نفي الصحة وتقديمه في ذلك على نفي الكمال أو غيره، ذلك أن نفي الصحة اقرب الى نفي الحقيقة التي هي الذات، فإن ما انتفت صحته لا يعتد به فيكون كالمعدوم حسا بخلاف ما انتفى كماله فقد يعتد به لان انتفاء الصحة يستلزم انتفاء الذات بخلاف انتفاء الكمال فلا يقتضي العدام الذات. واذا ثبت أن الشبه بين انتفاء الصحة والذات أقوى منه بين انتفاء الكمال والذات فيجب حمل اللفظ في تلك التراكيب على نفي الصحة لائمه مهما كان الشبه اقوى الا وكان المصور اليه أولى، والشبه احدى علاقات المجاز.

المسألة الثانية ، فيما اذا صرح الشارع برفع وابطال فعل صادر من المكلفين وواقع قطعا كقوله صلى الله عليه وسلم: رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، فالخطأ والنسيان وما وقع الاستكراه عليه هي أمور واقمة ولا سبيل الى رفعها وانتفائها ويجل مقام الشارع عدن العبث واللغو لذا وجب حمل اللفظ على المراد الذي يصح به الكلام .

وهذه المسألة قوية الشبه بالمسألة السابقة الا أنهما يفترقان من حيث ان المسألة السابقة دخل فيها النفي على فعل لا ينتفي وهده أسند فيها فعل الرفع الى الافعال المذكورة التي التحقق وقوعها ووجودها لا يصح رفعها ويفترقان ايضا من جعة ان الذي وقع رفعه والهيه في المسألة السابقة افعال شرعية بخلاف التي وقع رفعها في هذه المسألة فهي امور حقيقية الخوية المعذا كان الخلاف في هذه المسألة لا يختلف عن الخلاف في المسألة السابقة .

فذهب البصريان : أبن المسهن وابو عبد الله وبعض الحنفية وغيرهم الى ان تلك الالفاظ

واحتجوا لذلك بأن تلك الافعال مقطوع بوجودها حسا فلا يصح انتفاؤها وتلك الالفاظ باعتبار وضعها اللغوي تقتفي رفع تلك الافعالات اللغوية التي هي حقيقة فيها مع أن رفعها مستحيل ويجل مقام الشارع عن النطق بما لا يفيد او ما فيه عبث ولتصحيح الكلام يجب صوف اللفظ الى المجاز و وذلك أمر لا محيد هنه لانه اذا امتنع رفع الخطأ والنسيان مثلا وجب صرف ذلك الرفع الي حكم من احكام الخطأ والنسيان حتى يصدق الخبر فيتمين الاضمار والتقدير في الكلام وهذا المقدر متردد بين أمور لا داعي الى تقدير جميعها ولا مرجح لبعضها علي بعض فياتي الاجمال قطعا لان رفع الخطأ والنسيان يحتمل رفع الضمان الناشي عنهما ويحتمل رفع المهما ويحتمل غير ذلك

وذهب الجمهور من الاصوامين الى اله، لا اجمال في تلك التراكيب.

واحتجوا لذلك بأن الخطأ والنسيان وغيرهما مما اخبر الشارع بارتفاعه عن امته ليست باصطلاح الشرائع واوضاعها وبل هي أمور حقيقية معقولة اها وجود في نفسها قبل ورود الشريعة وجدت الشريعة او ام توجد و فاذا ورد من الشارع قوله : وفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه و فانه يمتنع قطعا رفع هذه الامور اذ كل من الخطأ والنسيان وما وقع عليه الاستكراه موجود لذا يعتذر حمل الكلام على ارتفاعها و فيجب صرفه الى رفع حكم

من أحكام الخطأ والنسيان ، كالاثم او الضمان او نعو ذلك غيسر أن هذه الالفاظ لما اشتهر استعمالها في حرف اهل اللغة في نفي المؤاخذة بالعقاب فمان ذلك يقضي بصرفها الى نفي هذه المؤاخذة ولو لم يسرد بذلك شسرع اذ كل من اطلع على عرف أعل اللغة اذا سمع قلول السيد لعبده: وفعت عنك الخطأ والنسيان لا يتردد في ان مراده من ذلك هو رفع المؤاخذه بالعقاب.

والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم اللفظ أن يكون اللفظ حقيقة فيه ' اما بالوضع الاصلي ، واما بالعرف الاستعمالي ، واذا كان اللفظ ظاهرا فيما يقصد منه في الاستعمال ترجحت ارادته وانتفى عنه الاجمال وعلمه فقوله صلى الله علمه وسلم ، رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه . قد ترجح من طريق العرف اللغوي حمله على رفع المؤاخذة بالاثم لظهوره فيه .

المسألة الثالثة ، في اضافة الاحكام الى الاعهان وتعلقها بها كالتحليل والتحريم كما في قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) وقوله : (حرمت عليكم امعاتكم) وقوله : (أحلت لكم بهيمة الانعام) الى غير فلك من الايات التي ورد فيها التحريم أو التحليل متعلقا بالاعهان فانه لما كان تحريم الاعيان أو تحليلها ممتنعا لان الاعيان ليست مقدورة المكلفين ومن شرط التكليف ان يكون المكلف به مقدورا عليه وجب اضمار فعل يكون متعلق الحكم من تحريم او تحليل تفاديا من اهمال انخطاب بالكلية .

وهنا جرى الخلاف بين الاصوليين في الفعل الذي يجب أن يتعلق به التكليف، والذي يجب حمل الكلام عليه، على مذهبين:

المذهب الاول للكرخي وأبي عبد الله الهصري وبعض الشافعية وغيرهم ، قالوا : ان الكلام في مثل ذلك مجمل .

واحتجوا أما قالوه بأنه أما امتنع تعلق الحكم بالاعهان كما تقدم وجب صرفه الى المجاز بتقدير شي يصح به الكلام وهذا الذي يمكن تقديره يحتمل أمورا كثيرة ففي الميتة أكلها وبيعها ولمسها والتصدق بها وغير ذلك ، وفي تحريم الامهات مضاجعة الام ووطؤها ولمسها وتقبيلها والنظر اليها بشهوة وغير ذلك ، وفي تحليل البهيمة أكلها وبيعها وركوبها الى غير ذلك ولا داعي الى تقدير الجميع لان الاضمار يجب أن يكون بقدر ما تندفع به الحاجة والضرورة تقليلا للاضمار المخالف اللاصل ، فيمتنع اضمار كل ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال . ويتبين اضمار البعض منها ، ثم ان تخصيص البعض منها دون البعض بالتقدير ترجيح بدون مرجح اذ هو دادر بهنها على السوا . فقعين الاجمال .

المذهب الثاني لاهل السنة وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصرى وغهرهم ، قالوا: ان تعلق التحريم والتحليل بالاعيان لا اجمال فيه .

واحتجوا لذلك بأن العرف قد عين المراد من تلك الالفاظ. فاذا كانت قرينة استحالة التكليف بالاعيان تمنع من ارادة المعنى الحقيقي من التركيب فان العرف اللغوي هو المذي يعين المعنى المعازى الذي صرف اليه اللفظ حسب المتعارف في الاستعمال العرفي اللغوي حتى صار ذلك اللفظ لا يفهم منه عند الاطلاق في عرف اللغة الا المعنى المتعارف، فمن يقول الهيره: حرمت عليك الطعام والما ، وحرمت عليك النسا ، لا يفهم منه السامع الا تحريم الاكل والشرب في اطلاق الطعام والما ، وتحريم الوط في اطلاق النسا حتى صار ذلك حقيقة في عرف الاستعمال اللغوي ، ومن هذا القبيل تعليق التحريم بالامهات في قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم) فانه وان احتمل في الاصل تحريم أمور كثيرة من اللمس والقبلة عليكم أمهاتكم)

والنظر بشهوة وغير ذلك الا أن العرف اللغوي قصر المراه وحصره في الوط والمضاجعة وكذلك تعليق التحريم بالميتة في قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) فانه وان احتمل في الاصل تحريم كل ما له علاقة بالميتة الا أن العرف اللغوي حصر المراد من هذا التركيب ونعوه في أكلها.

وحيث أن اللفظ اذا اشتهر استعماله عرفا في معنى لم يوضع له في اللغة يصهر حقيقة عرفه فيه فكذلك الحكم في مثل هذه التراكيب فانها لما اشتهر في عرف أهل اللغة استعمالها في تلك المعاني صارت حقيقة عرفية فيها ، فلما تعذر حمل اللفظ على معناه الحقيقي اللغوي تعين صرفه الي المعنى الحقيقي العرفي ، ومهما انتفى الاحتال وتعين المراد انتفى الاجمال قطعا ، وعليه فلا أجمال في تلك الالفاظ .

المسألة الرابعة . في قوله تمالى : (وامسحوا برؤوسكم) .

قد اختلف الاصوليون في هذه الآية من جهة اجمالها وعدم اجمالها على مذهبين: المذهب الاول لبعض الحنفية ، قالوا انها مجملة .

واحتجوا لذلك بأن الآية تحتمل مسح جميع الرأس، وتحتمل مسح بعضه احتمالا متساويا التردده بينهما من غير مرجح لاحد الاحتمالين على الاخر، وقد بين الشارع القدر الواجم بعد ذلك حيث مسح ناصيته ومقدارها الربع، فدل ذلك على أن الربع هو الذي يجب مسحه، فتكون الله مجملة في نفسها قبل بيانها.

المذهب الثاني للمالكية والقاضي عبد الجبار وابن جنى والامام الشافعي وأبي الحسين البصري والوا: ان الله محكمة واضحة ولا اجمال فيها . ثم اختلف أصحاب هذا المذهب في وجه عدم اجمالها على قولين:

1 - أما الامام مالك فقد قال ان دليل عدم الاجمال في الـآية هو الوضع اللغوي لان الـآية بحكم اللغة ظاهرة في مسح جميع الرأس بنا على أن البا في اللغة أصل في الالصاق وقد اتصلت بالمسح وقرنته بالرأس واسم الرأس حقيقة في كله لا في بعضه لانه لا يقال لبمض الرأس رأس ، فكان ذلك مقتضيا لمسح جميع الرأس لغة ، وعليه فلا اجمال في الآية .

وأما الامام الشافعي والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري ومن معهم ، فقد قالوا ان دايل عدم الاجمال في المآية هو عرف استعمال أهل اللغة الطارئ على الوضع اللغوي الاصلي الذي صرف اللفظ عن معناه اللغوي الحقيقي الى مطلق الصاق المسح بالرأس فقط من غير دلالة على مسح الكل أو البعض ، فالخروج من العهده يحصل بالكل كما يحصل بالبعض لان المأمور به في المآية مطلق المسح وهو معنى كلى مشترك بين الحكل والبعض تفاديا من الاشتراك أو المجاز لان مسح الرأس لو فرض أنه وضع للحكل ووضع للبعض يكون مشتركا ولو اعتبر انه حقيقة في أحدهما مجاز في المآخر الدى ذلك الى ارتكاب المجاز ، وكل من الاشتراك والمجاز خلاف الاصل ، فيجب المصور الى أن مسح الرأس صرفه العرف الى المعنى الكلي وهو مطلق مسح الرأس الذي يتحقق في مسح الكل وفي مسح الجز لان مطلق المسح قدر مشترك بينهما، وعليه فيحكفي في الخروج من العهدة أقل ما يصدق عليه مسح الرأس لوجود القدر المشترك بنه فلم تلو قال قائل مسحت يدي بالمنديل لا يفهم منه أنه مسح بكل المنديل أو بهعضه بل يفهم منه القدر المشترك بين الكل وابعض ، وهو مطلق المسح بالمنديل المنديل أو بهعضه بل يفهم منه القدر المشترك بهن الكل وابعض ، وهو مطلق المسح بالمنديل الصادق بكله وببعضه .

وسوا على ما ذهب اليه الامام مانك من اعتبار الوضع اللغوي الاصلي ، أو على منا ذهب اليه الامام الشانعي ومن ممه من اعتبار العرف الاستعمالي الطاري ، فلا أجمال في الآية .

المسألة الخامسة . في قوله تعالى : ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) لقد تناول الاصوليون بالبحث موضوع الاجمال وعدم الاجمال من هذه الآية فيما يرجع الى الهد والقطع ، فقال فريق منهم الها مجملة ، وقال فريق آخر انها مبهنة ، واختلفوا في ذلك على مذهبين :

المذهب الاول لبعض الحنفية ، قالوا ان الآية مجملة في اليد والقطع معا .

واحتجوا لذلك بما ياتي :

أما فيما يرجع الى الهد فلانها تطلق على جملة العضو المعلوم الى الكوع والى المرفق والى المرفق والى المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة ، فيكون لفظ الهد مشتركا بين الثلاثة ، فيحتمل لفظ الهد ارادة كل واحد من هذه الثلاثة على حدة ، وليس هناك مرجح لاحدهما على الاخر، فيتعين الاجمال في لفظ الهد .

وأما فيما يرجع الى الاجمال في القطع فلان القطع ورد اطلاقه على بينونة العضو من الممضو وعلى شق الجلد واللحم بالجرج من غير ابانة العضو لانه ابانة لمعض اللحم عن البعض ومن اطلاق لفظ القطع على ابانة العضو قولهم : فلان سرق فقطعت يده ومن اطلاق القطع على الشق والجرح من غير ابانة للمضو قولهم : فلان بري القلم فقطع يده بالسكين بمعنى شقها ، ومعلوم أن الاصل في الاطلاق الحقيقة ، فيكون لفظ القطع مشتركا بين المعنيين ومحتملا اكل واحد منها على السوا ، وما دام اللفظ مترددا بينهما من غير أن يكون هناك مرجح لاحد الاحتمالين على الآخر فانه يتعين الاجمال في القطع كما ثبث الاجمال في اليد أيضا .

وقالوا ؛ أن قطع الشارع اليد في السرقة وابانتها من الكوع مبين الاجمال الواقع في الآية من حيث اليد ومن حيث القطع معا ، فدل بيان الشارع على أن اليد أريد بها في الآية المضو الى الكوع ، وهو أحد معاني اليد ، وأن القطع أريد به فصل العضو من العضو ، وهو أحد معني القطع فيكون من قبيل المجمل الذي وقع ببانه .

المذهب الثاني لغير الحنفية ، قالوا : ان الآية لا اجمال فيها لا في الهد ولا في القطع . واحتجوا لذلك بما ياتي :

أما اليد فقد قالوا: ان لفظ اليه ورد اطلاقه على بعض العضو وعلى مجموعه ، ثم لا يخلو اما ان يكون حقيقة فيهما مما او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر ، وعلى الوجه الأول يلزم الاشتراك ، وعلى الوجه الثاني يلزم الحقيقة والمجاز ، ومن المقرر ان اللفظ افا دار بين حمله على الاشتراك أو الحقيقة والمجاز اولى لان الاول يتحقق فيه الاجمال دون الثاني ، وبنا على اعتبار كونه حقيقة او مجازا فيجب اعتقاد ان لفظ اليه ظاهر في الكل دون البعض الاتفاق على عدم ظهوره في البعض ، بدليل أن اليد افا ابينت من المرفق او من الحكوع فان الجز الذي ابين يسمى بعضا لا كلا ، فاطلاق الفظ اليد عليه ايس بحقيقة الم بعض اليد لا يصدق عليه حقيقة اسم الهد الا مجازا ، فدل ذلك كله على ان اليد في الآية لا اجمال فيها لان اللفظ ظاهر في جميع العضو من الاصابع الدى المنكب .

واما القطع ، فقد قالوا : ان لفظ القطع يحتمل ان يكون حقيقة في الابائة وفي الشق مما ، ويحتمل انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخو ، ويحتمل أنه موضوع للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الابائة الصادق بابائة العضو على العضو وبابائة بمض اللحم عن بمض ، وعلى الوجه الاول يلزم الاشتراك والاجمال ، وعلى التقدير الثاني يلزم المجاز ، وكلاهما خلاف الاصل ، اما على الوجه الثالث فعلا يلزم فيه محذور لان اللفظ يكون من قبيل المتواطي " الذي يصح اطلاقه حقيقة على كل فرد من الافراد الذي تشترك في معناه ، ثم هذا ظاهر في ابائة العضو

فيجب حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه ، وكذا القول لو فرض أنه من قبيل الحقيقة والمجاز فان اللفظ يكون ظاهراً في ابانة العضو، والظهور هليل الحقيقة، وعليه فاطلاق قطع الهد على الشق لدى ابانة بعض اجزا الحم ذلك العضو عن بعض لا يكون حقيقة بل مجازاً .

وعلى التقديرين: التواطؤ والحقيقة والمجاز فقد ثبت أن القطع ظاهر في ابانة العضو وبهذا يتبين أنه لا اجمال في المآية من جهة القطع عكما ثبت أنه لا اجمال فيها من جهة الهد وقطع الشارع الهد من الكوع وابانتها من العضو مبين أن المراد من الكل ذلك البعض وأن المراد من القطع ابانة بعض المضو عن بعض فيكون من قبيل الظاهر والدؤول لا من قبيل المجمل والدبين حكما ذهب اليه الحنفية.

المسألة السادسة ، في دوران اللفظ بين المسمى اللفوي والشرعي ، أو بين المسمى للغوى والمجاز الشرعي .

اللفظ المستعمل قد تكون له حقيقة لغوية وضع لها في اللغة، وأخرى شرعية وضع لها في عرف الشرع واصطلاحه، ثم المسمى الشرعي قد لا يكون في الكلام ما يمنع من ارادته، وقد يكون في الكلام ما تتمذر معه ارادته، فهلزمه أن يدور اللفظ تارة بين المسمى اللغوي والمسمى الشرعي، وتارة بين المسمى اللغوي والمجازالشرعي، فالتقابل إماان يقع بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية، واما بين الحقيقة اللغوية والمجاز الشرعي، فهما صورتان وقع الخلاف بين الاصوليين في كل منهما من حيث اجمالهما اوعدم اجمالهما .

الصورة الاولى . ما اذا ورد لفظ من الشارع وله مسمى في اللغة ومسمى في الشرع ودار اللفظ بين المعنهين مثالها . ما روي أنه صلى الله عليه وسلم دخل على أم المؤمنين عائشة، فقال اها : هل عندهم شي ؟ و فقالت : لا . قال : فاني اذا صائم. وروي أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن صهام يومين ، يوم الفطر ويوم النحم فقد روي أنه قال : لا تصوموا يوم النحر .

وحيث ان الصوم له معنى في اللغة وهو مطلق الامساك ومعنى في الشرع وهو الامساك عن خصوص شهوتي البطن والفرج بنية فقد اختلف الاصوليون نيما يراد به من الحديثين المذكورين وفي اجماله وعدم اجماله، على أقوال:

القول الاول المقاضى ابهى بكر الباقلاني قال: اذا دار اللفظ بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي فهو مجمل مطلقا سوا وقع الكلام في سياق الامر والاثبات او في سياق النهي والنفي .

واستدل الذلك بأن الرسول عليه الصلاة والسلام حدا يخاطبهم امته بالمتهم كذلك يخاطبهم بما جرى عليه عرفه الشرعي، وعليه فقواه صلى الله عليه وسلم : اني الحاصائم . يحتمل ان يراد به الصوم الشرعي، فيدل على صحة الصوم بنية من النهار في النفل، ويحتمل أنه أراد به مطلق الامساك، فلا يدل على شيء من ذلك، وكذا قوله صلى الله عليه وسلم: لا تصوموا يوم النحر ان حمل على الامساك الشرعي دل على صحة انعقاده اذ لولا امكانه الما وتع النهي عنه اذ لا يقال الاعمى : لا تبصر . لانه لا يمكن الابصار من الاعمى حتى ينهى عنه ، وان حمل على عطلق الامساك الحسي لا يدل على الانعقاد فلا ينشأ عنه دليل على ذلك، ومثله قوله صلى الله عليه وسلم : دعى الصلاة أيام أقرائك . فإن لفظ الصلاة مجمل لتردده بين معناه اللغوي وهو مطلق الدعاء بخير، وبين معناه الشوعي المعلوم، وهكذا .

القول الثاني للامامين: الغزالي والمآمدي ، كلاهما قال بالتفصيل بين أن يدرد اللفظ المشترك بين المعني اللغوي والشرعي في سباق الامر والاثبات ، أو في سباق النهي والنفي ، ثم اتفقا على أنه اذا ورد في سياق الامر والاثبات يحمل على المعنى الشرعي فلا اجمال حيثتذ .

واحتجا لذلك بان الشارع يخاطب أمته بعرفه و فيحمل كلامه على ما جرى عليه عرفه لان مناطقته لامته بعرفه أغلب من مناطقته اهم بمقتضى المتهم وبنا عليه فان المسمى الشرعى يترجح على المسمى اللغوي فيحمل اللفظ عليه ولا اجمال.

أما اذا ورد ذلك اللفظ بعد النهى أو النفى فقد اختلف الاهامان في الحكم حيث قال الغزالي: المختار أنه مجمل بهد أن الآمدى اختار هكسه ، حيث قال: انه يحمل على المسمى اللغوى وعليه فلا اجمال.

استدل الغزالي لاجماله بأنه لما وقدم النهى عن صوم يوم الهيد وعن الصلاة أيام الحيض فان اللفظ يصير مترددا بين حمله على المسمى الشرعي ، فيدل على المعان انعقاده اذ لولا امكانه لما صح النهى عنه لان النهى عن الشي فرع صحة وقوعه ، لاستحالة النهى عما لا تصور لوقوعه ، وبين حمله على المسمى اللغوي فلا يدل على شي من ذلك ولا ينشأ عنه دليل على الانعقاد ، وبتساوى الاحتمالين تمين الاجمال .

واستدل الـآمدى لعدم اجماله بأن اللفظ لما وقدع بهد النهى فلو حمل علمى المسمى الشرعي لظهوره فيه لاقتضى أن يكون ذلك متصورا وممكنا، وهو خلاف الاجماع لاستحالة النهى عما لا تصور اوقوعه، فيترجح حمله على المعنى اللغوي لأن المسمى الشرعي لا تصح ارادته، فنهيه عليه الصلاة والسلام عن صيام يوم النحر، وعن الصلاة أيام الاقرام يحمل على المسمى اللغوي للفظ الصوم والصلاة الم هو اللذي يمكن تصوره بموجب الوضع، أما الشرعي فلا يمكن تصوره ولا تصح ارادته.

القول الثالث للشافعية والمالكية وبعض الحنفية ، قالوا : اذا أطلق الشارع اللفظ وكان له معنى في عرف الشرع واصطلاحه ، ومعنى آخر في اللغة ، ودار اللفظ بين المعنبين من غير دليل مرجح يقضى بحمله على أحد المعنبين دون الآخر فانه يرجح جانب المعنى الشرعي مطلقا على جانب المعنى اللغوي سوا وقع بعد الامر والاثبات ، أو النهى والنفى .

واحتجوا لذلك بأن الشارع وان كان يخاطب الناس بلغتهم الا أنه يجب أن يرجح جانب المسمى الشرعي لان الرسول اندا جا ليبين لامته الاحكام الشرعية بالالفاظ التي اصطلح عليها في عرفه وعليه فلا اجمال في كل ما وره من الالفاظ على لسان الشارع ودار بين حمله على أحد المسميين : الشرعي أو اللغوي لانه يجب أن يرجح جانب المعنى الشرعي فيحمل عليه ، وبنا على هذا المذهب فلا اجمال .

الصورة الثانية ، فيما اذا دار اللفظ بين حمله على المسمى اللغوي الحقيقي وبين حمله على المعنى اللغوي الحقيقي وبين حمله على المعنى المجازي الشرحي ، مثل ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: الطواف بالبيت صلاة الا أن الله أحل فيه الكلام فإن هذا الحديث يتعذر أن يراد منه المسمى الشرعي الحقيقى للصلاة ، وهنا وقع الخلاف بين الاصوليين .

فذهب بعضهم الى أنه لما تعذر حمل لفظ الصلاة على المعنى الشرعي تعين صرفه الى المعنى الشرعي تعين صرفه الى المعنى اللغوي، وهو الدعام بخير لاشتمال الطواف على الدعام، فيصون المعنى المواد من قوله صلى الله عليه وسلم: الطواف بالبيت صلاة، أن الطواف يشتمل على الدعام ويصاحبه، وعليه فيحمل على المعنى اللغوى ترجيحا له على المجاز الشرعى فلا اجمال حينهذ.

وذهب بعضهم إلى أنه لما تعذر حمله على المعنى الشرعي الحقيقي وجب أن يرداليه بنوع من التجوز ، كأن يقال الطواف بالبيت كالصلاة في اعتبار الطهارة والنية ونحوهما وهؤلا اختلفوا:

فمنهم من قال: ترجع ارادة البسمى المجازي الشرعي على المسمى العقيقي اللغوي لان الرسول اذما بعث لتعريف الاحكام الشرعية التي لا تعلم الا من جعته لا لبيان ما هو معروف لاهل اللغة، ولذلك وجب حمل اللفظ على المجاز الشرعي لما فيه من موافقة مقصود البعشة، وعلى هذا فلا اجمال ايضاً فهؤلاً متفقون مع أصحاب المذهب الاول في أنه لا اجمال في الفظ الحديث، وانما اختلفا في الجعة حيث أن الأول رجح جانب المعنى اللغوي، بيد أن هـؤلاً رجحوا جانب المعنى اللغوي، بيد أن هـؤلاً رجحوا جانب المعنى الشرعي .

ومنهم من اختار القول بالاجمال لتردد اللفظ بين المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية من غير مرجح لان المسمى اللغوي وان قرجح من جهة أنه حقيقة والحقيقة اولى من المجاز الا ان المجاز الاشرعي ترجح من جهة اخرى وهي أن الرسول انما بعث لبيان المعاني الشرعية وشرح أحكامها ، فكل منهما راجح من جهة ومرجوح من جهة اخرى، وبذلك تعادلا وتكافآى، وبنا على ذلك فيكون لنظ الصلاة في قوله صلى الله عليه وسلم ؛ الطواف بالبيت صلاة . مجملا .

نقد تفرع الخلاف في تعارض الحقيقة اللغويسة والمجاز الشرعي الى ثلاثة أقوال:

- 1 . اللفظ يحمل على المسمى اللغوى ، فلا اجمال ،
- 2 ـ اللفظ يحمل على المجاز الشرعي ويرجع جانبه ، فلا اجمال أيضا .
  - 8 لا مرجح لاحد المعنيين على الآخر، وعليه فهو مجمل .

والحتار من هذا الخلاف، هو القول بحمل اللفظ على الجاز الشرعي ترجيحًا له على الحقيقية اللغوية.

# النص والمبين والبيان

وسيعقد لكل واحد منها فصل خاص في هذا المبحث

الفصل الاول . في النص وتعريفه .

أما في اللغة فهو الظهور والارتفاع ووصول الشي عايته ومنتهاه . ومنه ما ورد في المحديث : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير العنق فاذا وجد فجوة نص . اي رفع السير العنق فاذا وجد فجوة نص . اي رفع السير الى غايته ومنه منضة العروس ويقال : نصت الضبية رأسها اذا رفعته وأظهرته .

واما في اصطلاح الاصوايين فقد ورد باطلاقات ثلاثة .

1 ـ النص ما دل على معنى قطعا ولا يقطرق الاحتمال اليه قطعا لا من قريب ولا من بهمد كأسما الاعداد فافها نص في معناها فالخمسة مثلا لا يحتمل الستة ولا الاربعة وكذا سائر الاعداد ولفظ المعمور لا يحتمل الفرس ولا الحمار وكل ما كانت دلالته في هذه الدرجة يسمى نصا في تخلص من هذا التعريف ان النص هو اللفظ الذي يفهم منه معناه على وجه القطع دون غيره ما لم تكن هناك قرينة صارفة .

2 \_ النص ما دل على معناه قطعاً أيضا وان احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم ، فانها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق ظاهراً ، كقوله تعالى : (اقتلوا المشركين ، فانه نص في أقل الجمع وهو اثنان أو ثلاثة مع ظهوره في الاستغراق وقتل جميع المشركين . 8 \_ النص ما دل على معنى مطلقا مع احتمال او دونه ، او هو الظاهر . وهذا الاطلاق للامام الشافعي وهو غالب استعمال الفقها ، ومنهم قولهم : نصوص الشريعة متظافرة بكذا . ونص مالك على كذا.

هذه هي التعاريف التي وردت في بيان معنى النص اصطلاحا ، ولا مانع من اطلاق النص على هذه المعاني الثلاثة لوجود معنى الظهور في جميعها فير أن الاطلاق الثالث للشافعي والفتها مريح في صدق النص على الظاهر مطلقا . والثاني قد يشتبه فيه النص بالظاهر ، أما الاول الذي يشترط أن لا يتطرق اليه أي احتمال أصلا فهو الاشهر والاوجه والاولى بهذا الاشتقاق لوجود ارتفاع الدلالة فيه إلى غايتها ، فهو أبعد عن الاشتباه بالظاهر لدا يوتى به في مقابلته فيقال : اللفظ اما نص أو ظاهر لانهما يفترقان في أن النص هو الذي لا يحتمل التأويل قطعا ولا يقبله اطلاقا ، أما الظاهر فانه يحتمل التأويل ويقبله .

## الفصل الثاني . في المبين وتعريفه .

أما في الوضع اللغوي نهو اسم مفعدول مشتق من بين ومعناه الموضح بالفتح ، يقدال بين الشي تبيينا بمعنى وضحه توضيحا اذا فسره ، ويطلق أيضا على الواضح بنفسه وان الم يوضحه أحد . ومنة قولهم في المثل : بين الصبح لذي عينين . بمعنى تبين واتضح .

وأما في اصطلاح الاصوليين فانه يطلق بازا" معنهين مختلفين :

1 \_ يطلبق على على كل لفظ واضع الدلالية على معناه بنفسه بمجرد العلم بوضعه من غير توقف على ما يبينه ويوضحه ، فيكون اسم المفعول بمعنى اسم الفاعل اذ معناه البين الواضع في نفسه ، أو يعتبر اسم مفعول من حيث ان الواضع بينه بسبب الوضع والمستعمل بسبب الاستعمال ، فالمبين بهذا الاطلاق هو الذي ينصرف منه الذهن الى المعنى بمجرد سماعه اذا كان عالما بالوضع من غير تردد ، وهذا انقسم من المبين هو نفس النص الذي تقدم الكلام عليه في الفصل الاول ، وإنما كان هذا نصا لانه يدل على معناه استقلالا وبالاصالة من غير توقف على مبين وموضع لانه بين بنفسه ، مااشه قوله تعالى : ( والله بكل شي عليم ) فان افادة كون علمه تعالى شاملا لكل شي انما هي بوضع اللغة من غير توقف على عين معناه الوضع بمعنى عليم ) فان افادة كون علمه تعالى عشرة دراهم . فان هذا اللفظ جا مبينا من أصل الوضع بمعنى أن المستعمل أتي به مبينا ، حيث استعمله فيما وضع له .

3 ـ يطلق على اللفظ الذي يفهم منه المعنى بعد انضمام غيره اليه مما يوضح معناه وينجلى معه المراد منه لانه اذا ورد بعده بيانه يصير بذاك مبينا بعدد اجماله وعدم وضوحه . وهذا كاللفظ المجمل الذي بين المراد منه ، والعام بعد تخصيصه ، والعظلق بعد تقييده وكل لفظ ورد بعده أو اقترن به ما يوضح المراد منه ، فكل ما وقع بيائه وتوضيحه من ذلك يدعى مبينا .

## الفصل الثالث . في البيان وتعريفه .

أما في اللغة فهو الايضاح والاظهدار من بدان الشدي " اذا ظهر ، قدال تمالى: ( خلق الانسان علمه البيان) وهو اظهار ما في نفسه بالمنطق المعرب عنده . وقدال ( فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه) أي اظهاره وتوضيحه . وقدال عليه الصلاة والسلام: ان من البيان لسحرا . وأما في اصطلاح الاصوليين فقد اختلف تعبيرهم عنه باختلاف الاعتبار من كونه ايضاحا وتعريفا أو علما ومعرفة أو دليلا محصلا للعلم والمعرفة . فهي ثلاثة أمور : الايضاح والاعلام أولا ، العلم الدامل الذي يحصل به الايضاح ثالثا .

نمن اعتبره تعريفاً كأبي بكر الصيرفي من الشافعية وغيره ، قال في حده : هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلى .

وانتقد هذا التمريف بأنه لا يشمل البيان الذي لا يتحقق فيه الاخراج من حيز الاشكال الى حين التجلى اذا كان بينا في نفسه من أول الامر من غير حاجة الى الايضاح كالنص والظاهر، فكل منهما بين بنفسه من غير سابق اجمال يحتاج الى الايضاح والبيان .

ومن اعتبره علما كأبي عبد الله البصري وغيره و قال في حدد: العلم الحاصل من الدليل . الدجعل البيان دفس العلم الذي هو تبين الشي وانكشافه فالبيان والتبين عنده بمعنى واحد وفيكون هذا التعريف شاملا للنص والظاهر والمجمل بعد بيانه .

وانتقد هذا التعريف أيضاً بأن فيه اطلاق العلم على ما يشمل الظن فيما يرجع الى الظاهر لانه وان كان بينا لكن دلالته على المعنى الراجع ظنية .

ومن اعتبره دليلا يحصل به العلم كالقاضي أبى بكر والغزالي والجبائي وغيرهم " قال في تمريف البيان : هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه .

والمختار من هـذه التماريف هـو تعريف القاضي أبي بكر ومن معه لانه المتداول بين الهل المام وأقرب الى اللغة، فان من ذكر دليلا لغيره وأوضحه له غاية الايضاح يصح لغـة وعرفا أن يقال: تم بيانه، وهو بيان حسن، وقال تعالى: (هذا بيان للناس) أشار به الى القرآن.

وكل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم فهو داهل، سوا حصل به التعريف أو لا يحصل، وسوا وقع به اخراج المطلوب من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي أولا اف قد ورد في القرآن الكريم وفي الاستعمال العربي اطلاق البيان على الدليل الموصل الي المعرفة، سيا حصل به العلم للسامع أو لم يحصل اذ ليس من شرط البيان حصول العلم لك أحد لان ادراكهم يتفاوت ويختلف بل من شهطه أن يكون بحيث لو سمع وتؤمل مع معرفة الوضع صح به البيان، والاصل في الاطلاق الحقيقة، لذا كان هذا المذهب هو المختار والراجح.

وبنا على المذهب المختار فان الدليل يقال على كل ما من شأنه ان يحصل به العلم قطعا أو ظنا ، سوا كان عقليا أو حسيا أو شرعيا أو عرفيا ، وسوا كان فعلا أو قولا أو تقريرا أو سكوتا او تركا أو كتابة أو اشارة ، أو غير ذلك مما يدل على المراد ويوضح المقصود .

حصم البيان . ان البيان لابد منه لمن أراد الله فهمه من العباد لان الخطاب الموجه الى المحلفين للممل والمحتاج الى البيان والمعرفة يجب توضيحه وبياله والا كان من قبيل التكليف بما لا يطاق وهو لا يجوز على التحقيق من الخلاف، وكل مصلف أراد الله افهامه لخطابه لابه من البيان له سوا كان رجلا او اموأة، اما من لا يتعلق به الخطاب ممن لم يسرد الله فهمه فلا يجب البيان له اذ لا فائدة فهه فلا حاجة الى البيان له وان كان لا مانع منه .

ويجب البيان اجميع المكافين المعلم والعمل أو المعلم فقط ، فقد يكون المطلوب منهم جميعا علما وعملا معا ، كالصلاة والعج وغيرهما في حق الرجال والنسائ معا ، وقد يكون المطلوب ايضا علما وحملا معا بالنسبة للنسائ وعلما فقط بالنسبة للرجال ، كأحكام الحيض والنفاس ، فيجب بيانها ، لكن في حق النسائ للعلم والعمل وفي حق الرجال للعلم والافتا فقط ، اما من الم يدرد الله افهامه فلا حاجة الى البيان له كما تقدم .

أنواع الدليل الذي يقع به البيان، الدليل الذي يصح أن يقدم به البيان يأتي على أنواع :

1 - القول من الله تعالى . مثل قوامه جل جلاله : ( انها بقرة صفرا فاقع لونها تسر الناظرين ) بيان للبقرة التي أمر بنو اسرائيل بدبحها بقوله تعالى : ( ان الله يامركم أن تدبحوا بقرة ) أو قول من الرسول ، مثل قواه صلى الله عليه وسلم : فهما سقت السما العشر. بيان لقوله تعالى : (وأتوا حقه يوم حصاده ) .

2 ـ الفعل، ومنه حجه صلى الله عليه وسلم وصلاته، بيان لقوله تمالى : ( ولله على الناس حج البيت من استطاع الهه سبيلا) ولقوله تعالى : ( أقيم وا الصلاة ) لما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم قال : خذوا عني مناسككم وقال : صلوا كما رايتموني أصلى، ولقوله تعالى: (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وقال : (اقد كان اكم في رسول الله اسوة حسنة)

وقد جرى الخلاف بين الاصوليين في البيان بالغمل، والذي عليه الاحثرون أنه يكون بيانا، الدلة المذكورة، وللاجماع على ذلك، بل هناك من قال: ان البيان بالفعل أوضع وأقوى من البيان القولي أذ ليس الخبر كالعيان.

8 \_ التنبيه بالمفهوم وفحوى الخطاب على علة الحكم ، ومنه قوله تعالى : (فلا تقل لهما أف ) فان علة النهى عن التأفيف هـي المقوق ، فيفهم منه أن العقوق بالضرب أكثر وأبلخ ، فيعلم من تحريم التأفيف أن تحريم الضرب أولى ، فصار تحريه الضرب بينا بسبب هدا التعليل ، ومثله تحريم أكل مال الهتيم في قوله تعالى : (ان الدين يأكلون أموال الهتامي ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا) فان علة التحريم الاتلاف ، وذلك يتحقق أيضا في إحراقه وبهعه ونحو ذلك .

4 ـ اللـزوم أو التلازم كالدلالة على الشـروط والاسبـاب بالالتـزام • كما يقـال: فلان صلى صلاة شرعهـة • فيفهـم بطريق اللـزوم حصول شروط صحتها من طهـارة وستـر عورة واستقبال القبلة وحصول سبب وجوبها من دخول الوقت • الى غير ذلك .

ق ـ الاشارة ، ومنه ما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أشار بيده نحو المشرق وقال: الفتنة من همنا من حيث يطلع قرن الشيطان ، كما أشار عليه الصلاة والسلام الى الحرير في يده وقال: هذا حرام على ذكور أمتي .

6 ـ الحتابة ، ومنه تبيينه عليه الصلاة والسلام نصب الزكاة في حتاب عمرو بن حزم وغيره من الحتب التي وضع فيها مقادير الزكاة ومقادير الديات.

7 - الدليل العقلي، ومنه قوله تعالى: ( الله خالق كل شيم) فان العقل أدرك وأرشد الني أن هذا النص يجب أن لا يشمل ذات الله تعالى ولا صفاته لان قدرته تعالى لا تثعلق بذاته ولا بصفاته لما يلزم على ذلك من الاستحالة، ويدخل في هذا النوع من الدليل التخصيص بالقياس.

8 ـ الترك ، ومنه ما روى أنه عليه الصلاة والسلام نعى عن الشرب قائما ثم فعله وترك الجلوس ، فعدل تركه للجلوس حال الشرب على أن الجلوس للشرب ليس بواجب بل هو مندوب ومنه تركه عليه الصلاة والسلام للتحية الوسطى حين قام من اثنتين ، فعلم أن الجلسة الوسطى غير واجبة .

9 ـ التقرير على القدول أو الفعل ، اذا جرى ذلك بمحضر النبي وعلمه من غير انكار منه مع القدرة على الانكار لو كان حراما ، ومنه مسألة مجزز المداجى ، وهي أن المنافقين

لما أنكروا نسب زيد لاسامة قال مجزز وقد نظر الى اقدامها: هذه الاقدام بمضها من بعض . فاستبشر النبي عليه الصلاة والسلام بذلك لان الاستبشار تقريار ، وتقريره صلى الله عليه وسلم دايل على الحكم وبهان له .

10 ـ السكوت بعد السؤال ، فان السكوت من الرسول عن جواب السائل بهان ودايل على أنه لم يرد عليه من الله تعالى حكم في القضية التي وقع السؤال عنها ، ومنه قصة عويه ر العجلاني لما سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شأن امرأته وأنه رآى منها ما يسوء ، فلم يجبه الرسول وسكت عنه ، فدل فلك على عدم تشريع حكم اللمان ، ولما نزلت آية اللمان قال عليه الصلاة والسلام للعجلاني ؛ قد نزل فيك وفي صاحبتك قدرآن ولاعن بينهما .

هذه بعض الانواع التي تقع بيانا وتحصل بها المعرفة لمن عرف الوضع واطلع على الاستعمال العربي في هذه الاطلاقات وغيرها ، ثم منها ما يكون تفسيرا وبيانا لما أجمل من معنى الكلام كالامثلة السابقة ، ومنها ما يكون بيانا مع تغيير كما يجرى في الشرط والاستثناء والصفة والتخصيص والتقييد وغيرها.

بيان الصحابة. اذا جا" البيان من الصحابة عليهم الرضوان وأجمعوا على ما بهنوه فلا اشكال في صحة بيانهم ، كما أجمعوا على وجوب الغسل من الثقا" الختانين فكان ذلك بيانا لقوله تعالى: ( وان كنتم جنبا فاطهروا ) أما ما لم يجمعوا عليه فني صحة الاحتجاج به بحث وقفصيل إلا أنه يترجح الاعتماد على بيانهم من وجهين:

أولا \_ معرفتهم باللسان العربي، فانهم عرب فصحا وأعرف من غيرهم بالكتاب والسنة، ثانيا \_ مباشرتهم للوقائع والنوازل في عهد نزول الوحي بالكتاب والسنة ، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية وأعرف بأسباب النزول ، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك لان الشاهد يرى ما لا يرى الغائب ، فمتى جا عنهم بيان لمجمل أو تخصيص لعام أو تقييد لمطلق فالصواب العمل على بيانهم ان لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة ، أما ان خالف بعضهم فان المسألة تصور اجتهادية .

وكل ما ورد من ببان الصحابة المآيات القرآنية والاحاديث النبوية مما هو قائم مقام التفسير وجب الدمل بذلك البيان لقوله صلى الله عامه وسلم: عليهم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وغير ذلك من الاحاديث فانها عاضدة لهذا المعنى، أما اذا علم أن المسألة اجتهادية كمسألة العدول والوضو من النوم وكثير من مسائل الربا نهذه المسائل وأمثالها لا يختص بها الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ومع ذلك فلا تخلو من الخلاف بين العلما".

الفمل يرد بيانا للمجمل . لا خلاف بين الاصوليين في أن القول من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم يقسع به البيان وتحصل به المعرفة ، وانعا جرى الخلاف بينهم في نعل الرسول ، فخالف فيه بعضهم زاعما أن البيان بالفعل تأخير وتطويل ، وتأخير البيان مع تيسره وامكان تعجيله بالقول عبث من العبين ، وهو ممتنع .

ورد ذلك بأن البيان بالفعل قد يكون أخضر وأوجن من البيان القولي ، فالامور الدقيقة الفامضة قد يحتاج بيانها باللسان الي كثير من الكلام وتكرار العبارة مع أن تشخيصها للسامع قد يكفى مرة واحدة لمعرفتها وادراكها وتفهمها حتى تصهر عنده ضرورية .

والمعتمد أن البيان كما يحصل بالقول يحصل بالفعل أيضا لقوله صلى الله عليه وسلم: صلوا كما رأيتموني أصلي . وقوله : خذوا عني مناسكم . ولقوله تمالى : (لقد كان لكم قبي رسول الله اسوة حسنة) وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم بين المته الصلاة بفعله كما فعل به جبريل حين صلى به وبين أيضا الحج والطهارة وغيرها .

النسبة بهن القول والفعل في قوة البهان . اذا اجتمع القول والفعل وكانا متفقين من غير تعارض ولا تخالف حصل الايضاح بهما وكانا غاية في البيان، كما اذا بهن الرسول الطهارة والصوم والحج وغيرها من العبادات والمادات حيث فعلها بعد ورود الامر بها ووضحها أيضا بأقواله وعباراته .

غير أنه او اعتبر كل واحد من القول والفعل على حدة من حيث درجته في قوة البيان الحان ذلك قاصرا عن غاية البيان من وجه على حين بلوغه الغاية القصوى في البيان من وجه آخر.

أما الفعل فيبلغ غاية البيان من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولى ، فالصلاة والحج والطهارة وغيرها قد بينها الرسول لامته بفعلها وجا فيها البيان القولى الا أنه أو عرضت نصوص الصلاة والحج والطهارة التي وردت في القرآن على عين ما تلقته الامة عن الرسول عليه الصلاة والسلام لكان المدرك بالحس من أنعال هذه الامور فوق المدرك بالعقل من تلك النصوص قطعا ، لهذا أو اعتبر النص وحده أما بلغ في البيان ما كان يبلغه باجتماعه مع الفعل ، وهكذا شأن الغعل مع القول أبدا من هذه الجهة .

وأما القول فيبلغ أيضا في البيان الغاية التي لا يصل الها الفعل من جعة أخرى ، وهي القول ياتي لبيان العموم والخصوص في الاحوال والإزمان والاشخاص نظرا الى أن القول ذو صغ متعددة تقتضي هذه الامور بخلاف الفعل فأنه مقصور على فاعله وزمانه وحالته ولا يتعدى معله البتة ، ففعله صلى الله عليه وسلم ، لو اعتبر بانفراده لما حصل منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين وعلى هذه الحالة المخصوصة ، أما حون ذلك الفعل عطلوبا في حل حالة أو في هذه الحالة فقط أو مطلوبا في جميع الازمنة أو في هذا الزمان الخاص أو عاما له ولامنه أو مقصورا عليه دون أمته فلا دلالة للفعل على شي من ذلك مطلقا . ثم بعد هذا كله يتوقف الفعل على معرفة نوع الحكم المتعلق به من الاحكام الشرعية ، هل الوجوب أو النذب أو غيرهما وهذه الامور لا يمكن التوصل الى معرفتها والعلم بها من نفس الفعل وحده ، فلذلك كله حان من هذا الوجه قاصرا عن غاية البيان ، ولا تصح اقامته مقام القول من حل وجه .

اجتماع القول والفعل في البهان مع اتفاق أو اختلاف. اذا ورد القول والفعل بعد اللفظ المجمل وكان كول واحد منهما صالحا للبهان فلا يخلو الامر من أن يتوافقا في البيان أو يختلفا فيه .

أما ان كانا متفقين في البيان كما او طاف بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وأمر بطواف واحد فالاصح المعتمد أنه اذا علم المتقدم منهما يعتبر هو البيان احصول المقصود به ويعتبر الآخر توكيدا الآخر توكيدا له وعند جهل المتقدم منهما يعتبر هو البيان احصول المقصود به ويعتبر الآخر توكيدا له وعند جهل المتقدم من المتأخر يعتبر أحدهما بيانا من غير تعيين والآخر توكيدا من غير تعيين أيضا ومهما اتفقا في البيان فالمتأخر منهما حقيقة أو حكما يعتبر تاكيدا المتقدم منهما حقيقة أو تقديرا أيضا مطلقا ، سوا كان المتأخر الذي وقع توكيدا أقوى من المؤكد أو مساويا له أو اضعف منه في الدلالة على البيان في كلتا الصورتين .

على أن التوكيه بالاضعف المرجوح وأن كان ممتنعا لعدم افادته الا أن ذلك فيما لا يستقل بنفسه من صيغ التأكيد ، اما ما يستقل بنفسه من المؤكدات كما يجري ذلك في البيان

بعد الاجمال ، أو في الجمل التي يذكر بعضها بعد بعض التأكيد والتقويسة فلا مانع منه بل هو المطلوب لانه بمجموع البيانين وبانضماءهما يحصل من القوة ما يصل به البيان الدى أقصى غايته ، وكذا القول في انضمام جملتين أذ بذلك يتقرر مضمونهما في النفس زيادة تقرر.

واما أن اختلف القول والفعل الواردان على المجمل في المقصود من البيان كما روى انه صلى الله عليه وسلم، قال: من قرن حجما الى عمرة فليطف طوافها واحده ويسع سعيها واحده وروى أنه صلى الله عليه وسلم قرن فطاف طوافين وسعى سعيين . اذ كل من قوله وفعله جا بيانا للطواف الوارد في قوله تمالى : ( ثم ليقضوا نفقهم وليوفه انفروم وليطوفوا البيت المتيق) فالتحقيق في ذلك أن القول هو الذي يجب أن يعتبر بهانها مطلقه سوا على الفمل في الورود أو جهل الامر لان تقديم القول يؤدى إلى الجمع بين الدليلين من غير تمطيل فلا تنبني عليه مخالفة القواعد والاصول المقررة . فالقول اما اعتبر هو البيان وجا فيه الامر بتوحيد الطواف ففعله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك المطواف مرتين يحمل فيه الطواف الثاني على أنه مندوب أو واجب في حقه صلى الله عليه وسلم دون أمته ، ولا محذور في ذلك بل هو المتعين لما فيه من أعمال كل من الدليلين من غير تعطيل .

بخلاف ما أو اعتبر الفعل هو البيان وقد طاف الرسول طوافين و وفلت يقتضى أيجاب على من الطوافين فان القبل الوارد بعد ذلك والدني جا فيه الامر بتوحيد الطواف لا محيد من اهماله أو اعتباره ناسخا للفعل الزائه على ما دل عليه القول وهو الطواف الثاني وكل من الاهمال والنسخ خلاف الاصل وبذلك تعين المصير الى اعتبار أن القول هو الذي يجب أن يعتبر بهانا وسوا علم تقدمه في الورود أو جهل الامر لما فيه من الجمع بين الدليلين من غير تعطيل ولا نسخ عملا بالقاعدة المقررة وهي أن الجمع بين الدليلين واعمالهما أولى من الفاء أحدهما.

وقدت البيان . تقدم ان البيان واجب لابد منه لمن أراد الله انهامه من المكلفين، ثم البيان اما ان يأتي مقترنا بالخطاب الذي ورد فيه المجمل ومصاحبا لمه ، واما أن ياتي متأخرا عن وقت الخطاب ووقت العمل ، واما أن ياتي متأخرا عن وقت الخطاب وقبل وقت العمل ، نهي ثلاث صورة يقترن فيها البيان عن وقت الخطاب ، صورة يتأخر فيها البيان عن وقت الخطاب فقط .

الصورة الاولى ، وهي التي يقترن فيها البيان بالخطاب لا جدال فيها بين سائر الطوائف والمدّاهب سوا كان بهانا لمجمل كالمشترك والمتواطبي ، او الظاهر كالعام والمطلق اذ ذلك هو المطلوب ويجب على المخاطبين الامتثال لما كلفوا به فعلا في الاوامر ، او تركا في النواهي بل مهما اتصل بالمجمل بهانه فلا اجمال في الكلام أصلا لان اجزا الكلام المتصلة المتناسقة التي يشرح بعضها بعضا تعتبر كلاما واحدا لا اجمال فيه ولا ايهام .

الصورة الثانية وهي تأخير البيان عن وقت العمل بما في الخطاب من التكليف فهذه قد وقع الخلاف فيها على مذهبين بين مجهز ومانع وان كان هذا الخلاف مرجمه الى جواز التكليف بما لا يطاق وعدم جوازه ، فمن قال بجواز التكليف بما لا يطاق جوز تأخير البيان عن وقت العمل بالخطاب ، ومن منع التكليف بما لا يطاق قال : لا يجوز تأخير البيان عن وقت العمل بما جا به الخطاب .

ووجه تحقق التكليف بما لا يطاق فيما اذا تأخر البيان هن وقت الحاجة يتضح بالمثال التالي ، ان يرد خطاب من الله تعالى في رمضان مثلا يقول: فاذا انسمخ الاشهدر الحرم فاقتلوا

المشركين . فرمضان وقت الخطاب ، واقل صفر وقت الحاجة ، والمشركون الفظ عام يقتضي قتل جميع المشركين الصبيان والنسأ والرهبان وغيرهم ، ويكون المراد بهذا العموم في نفين الامر خصوص الرجال المحاربين مثلاً دون غيرهم من الصبيان والنسأ والرهبان ، مع أنهم يقتلون بمقتضى العموم لعدم البيان ، وبذلك يقع المكلفون في الاثم والعصيان هن حيث يرجون الثواب والامتثال لعدم الاذن في قتلهم في نفس الامر والواقع ، وما ذلك الا العدم البيان ، وهذا يستلزم قطما التحليف بما لا يطلق لان المكلف فا دام جاهلا بما هو مكلف به فاذا جا وقت الحاجة ولم يمتثل يقع في العميان والمخالفة ، وان امتثل يعم والامر المحلف في الاثم واستحقاق العقاب وما ذلك الا لحونه كلف بما لا من الوقوع في الاثم واستحقاق العقاب وما ذلك الا لكونه كلف بما لا المي الاتيان به المدم علمه به فلا المي الاتيان به المدم علمه به

فدهب أهل السنة والجماعة الى جواز التكليف بما لا يطاق اختبارا للمكلف هل يستمد ويتهيأ الامتثال للامر فيثاب على ذلك ويتهيأ الامتثال للامر فيثاب على ذلك ويتهيأ الامتثال الامر فيعاقب على ذلك ولا العالم المال والاعراض والتمرد فيعاقب على ذلك ولا العالم المال العالم المال على ذلك والمال المال على العالم المال العالم المال العالم المال العالم المال العالم المال الما

وذهب الغزالي والمعتزلة الى امتناع التكليف بما لا يطاق لانه تعالى منزه عن ان يكلف عباده بما لا يطيقون ، او يحملهم على ما لا يستطيعون الانه عبث ينزه عنه البارى تعالى ، لذا قالوا: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو وقت القيام بما ورد به الخطاب .

به الخطاب؛ فقد جرى الخلاف فيها بين الاصوليين ، وتفرقوا الى مداهب :

1 - لاحثر الاشاعرة وجماعة من الحنفية وعليه ابن الحاجب وغيرهم ، قالوا: تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت العمل والحاجة جائز مطلقا ، سوا وان اللفظ المحتاج المبيان مجملا كالمشترك فيبين أحد معانيه ، والمتواطي فيبين احد ما صدقاته ، أو كان ظاهرا كالعام والمطلق ، فالاول ظاهر في العموم فيبين بتخصيصة ، والثاني ظاهر في الاطلاق فيبين بتقييده وكالدال على الحكم فيبين نسخه ، لانه ظاهر في استمرار حكمه حتى يرد الناسخ .

2 ـ للمعتزلة وبعض الشافعية كأبي اسحاق المروزي وابي بكر الصيرنسي وكثير من اصحاب ابي حنيفة والظاهرية ، قالوا : لا يجرز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت العمل مطلقا ، سوا كان اللفظ المحتاج للبيان مجملا او ظاهرا .

واستداوا لذلك بأن تأخير البيان يؤدى : اما الى الاخملال بفهم المراد من الخطاب كالمجمل لانه لا يفهم منه شي ، واما الى فهم خلاف المراد كالظاهر سوا كان عاما او مطلقا او حكما اذ يفهم من العام عمومه ، ومن المطاق اطلاقه ، ومن العكم استمراره و دوامه ، وحل ذلك لا يمكن ان يتحقق معه الامتثال اذ لا سبيل الى ذلك ما دام المكلف الذي توجه اليه الخطاب يجهل ما امر به ، ولا يملم ما يقوم به من الاعمال ليحقق ما طلب منه ، وما دام الامر كذلك فلا سبيل الى الامتثال ولا الى الخروج من المسؤولية .

8 - لابئ الحسين البصري من المعتزلة وابي بكن القفال وابي بكر الدقاق من الاشاعرة وغيرهم فانهم فرقوا بين المجمل والظاهر ، حيث قالوا : يجوز تأخير بيان ما أيس له ظاهر كالمجمل الا الجهل بالمراد . فلا يمكن المخاطب ان يقدم على فعل اى شيء لانه لا يدري ماذا يفعل لان المجمل لا يفهم منه شيء منه

بخلاف ماله ظاهر اذا أريد به غهر ظاهره فائه عند الاطلاق يوهم خلاف المراد ، فيؤدى الى ايقاع المخاطب في فهم غير المراد والقيام بعمل غير مطلوب منه ، كالعام والمطلق والمنسوح وغيرها ، وعلى هذا أجازوا تأخير البيان التفصيلي ، كأن يقول الشارع : هذا العام مخصوص بكذا ، وهذا الحكم منسوخ بكذا .

أما البيان الاجمالي فلا يجوز عندهم تأخيره عن وقت الخطاب ولل يجب أن يجي مقارنا الخطاب ، فيقال : هذا العام مخصوص ، وهذا المطلق مقيد ، وهذا الحكم منسوخ ببدل ، اذ مع هذا البيان الاجمالي المقارن المخطاب ينتفي المحذور وهو فهم غير المراد ، فلا يمتنع ومد ذلك تأخير البيان التفصيلي .

منشأ الخلاف. ان منشأ الخلاف بين هـذه المذاهب هو الجهل الدي أجمعت كل المذاهب على آنه مفسدة الا أن المعتزلة ومن وافقوهم يرون أن الله تعالى يستحيل عليه آن يوقع عبده في مفسدة فلا يؤخر البيان عـن وقت الخطاب در الهذه المفسدة أما الاشاعرة فمن أصلهم أن الله تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشا لا يسأل عما يفعل. وهذان المذهبان متقابلان تقابل التضاد لان المعتزلة ومن وافقوهم يعنعون تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت العمل مطلقا، والاشاعرة ومن معهم يجهزون تأخير الهيان عن وقت الخطاب الى وقت العمل مطلقا .

أما أبو الحسين البصري ومن معه فقد سلكوا مسلكا وسطا بين المذهبين ، حيث فصلوا في المسألة فقالوا: الجهل قسمان: بسيط ومركب .

قائم عدد ما في الافلاك من النجوم . من النجوم .

والمركب أن يجهل الشي ويجهل أنه جاهل به ، كاعتقاد الكفار ، فانهم يجهلون الحق ويجهلون الحق ويجهلون أنهم على علم بالحقيقة .

والجهل المركب أعظم مفسدة من الجهل البسيط لانه مركب من جهليان ومع فان السلامة منه ممكنة بخلاف البسيط فلا يمكن أن يخلو المخلوق منه لان العلم المحيط صفة خاصة بذاته تعالى . لذا قال أبو الحسين البصري ومن معه : يجوز على الله تعالى ايقاع عبده في الجهل البسيط لخفقه فيما لا ظاهر له كاللفظ المشترك اذا تأخر بيانه عن وقت الخطاب الى وقت العمل لان الجهل البسيط وهو عدم علم مراد الله تعالى من المجمل لا ضرر فيه على المكلف لانه من لوازم البشر ، وأها الجهل المركب فانه الفرط قبحه يحيلونه على الله تعالى ويمنعون ايقاع عبده فيه فالشارع اذا خاطب عبده بلفظ الظاهر ولم يرد ظاهره كالمام الذي أريد به الخصوص فمتى تأخر بهانه عن وقت الخطاب اعتقد السامع أنه مراد الله تعالى مع أنه في الواقع ليس بهراد . وذلك هو الجهل المركب المذموم ، فيجب التعجيل بالبيان الإجمالي تفاديا من وقوع المكلف في المخالفة بأن يقول الشارع : هذا الظاهر ليس بمراد . وبذلك يرتفع الجهل المركب ويبقى البسيط فقط ولا مانع من تأخير بيانه القضيلي الى وقت الحاجة .

هذا منشأ الخلاف بين هذه المذاهب ، فالمعتزلة ومن معهم يحيلون على الله تعالى ان يوقع عباده في مفسدة الجعل مطلقا ، وأهل السنة لا يتحرجون من ذلك بل يفوضون فيه الامر الى الله تعالى حيث يقولون: له تعالى أن يفعل في ملكه ما يشا ويريد ، فله أن يهديهم وله أن يضلهم وأبو الحسين البصري فصل في المفسدة بين ما كان منها فاشتا عن الجهل البسيط ، وهذا

لا مانع من تأخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت العمل ، وبين ما كان منها ناشأ عن الجهل المركب وهذا يجب ان يقترن فيه الخطاب بالبيان الاجمالي لدفع الجهل المركب ، ثم لا مانع بعد ذلك من تأخير البيان التفصيلي الى وقت القيام بالعمل .

والمعتمد من هذا الخلاف هو مذهب اهل السنة ، لادلة الكتاب والسنة والعقل . اما الكتاب فآيات كثيرة منها :

- 1 \_ قوله تعالى : (أن علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثمم أن علينا بيانه) فقوله تعالى : (فاذا قرأناه) معناه انزلناه أو قرأناه عليك بلسان جبريل ، (فاتبع قرآنه) ثم أن علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه ، فدل هذا على تأخير البيان عن وقت الانزال والخطاب لان ثم للمهلة والقراخي ، فهي تدل بالوضع على تراخي ما بعدها عما قبلها .
- 2 ـ قوله تعالى: (كتاب احكمت آياته ثم فصلت من الدن حكيم خيير) وديم للمهلة والثراخي فيقتضى الكلام أن التفصيل يأتي متراخيا بعد الاحكام، والتفصيل هو البيان.
- 8 ـ قرئه تمالى: (ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) فالله تمالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة ولكنه لم يعينها لهم الا بعد تكرر السؤال عنها بقولهم: (ماهي ؟ وما اونها ؟ وما هي ان البقر تشابه علينا ؟) فجا البيان في قرئه تمالى: (انها بقرة لا فارض ولا بكر) (وانها بقرة صفرا . وانها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث) جا هذا البيان المفصل متراخيا عن وقت الخطاب بقوله تمالى: (ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) بل تأخر البيان في هذه الآية حتى عن وقت الحاجة بدليل انهم كانوا في حاجة الى ذبح البقرة ايتبين اهم امر القتيل وترتفع بينهم الفتنة والخصومات في امر القتيل .
- 4 قوله تعالى: (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم اها واردون) لما نزلت هذه الآية قام عهد الله بن الزبعري، وقال لاخصمن الهوم محمدا، فقال: يا محمد الهود عبدوا عزيرا، والنصارى عبدوا المسيح، وبنو ملهج عبدوا الملائكة، افتراهم يعذبون؟ فسكت النبي وام ينكر عليه انتظارا الموحي الى ان نزل بهان ذلك بعد حين في قرله تعالى: (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اوائك عنها مبعدون) يعني عزيدرا وعيسى والملائكة، وذلك دليل على جواز تأخير البهان لان تخصيص هذا المام قد جا متأخرا عن الخطاب.
- قوله تمالى لنوح عليه الصلاة والسلام: (فأسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك) فأهل مضاف الى معرفة؛ وهو ظاهر في العموم، وخص منه ابنه تخصيصا متراخيا عن وقت الخطاب بقوله تمالى: (يا نوج انه ليس من إهلك انه عمل غير صالح) بعد ان توهم انه من اهله.
- 6 قوله تعالى على لسان الملائكة: (انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين) ولم يهينوا اخراج لوط ومن معه من المؤمنين الا بعد ان سألهم ابراهيم بقوله: (ان فيها لوطا) حيث بينوا بعد ذلك فقالوا: (نحن اعلم بمن فيها لنجيه واهله) فجا هذا البيان متواخيا عن الخطاب الاول.
- 7 \_ قوله تعالى: (وجاهدوا بأموالكم وانفسكم في سبيل الله) فكان هذا الخطاب عاما ، ثم ورد بعده بيانه حيث خصص بقوله تعالى: (ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرب حرج ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج) والتخصيص نوع من البيان .

الى غير ذلك من الرآيات التي ورد فيها البيان متراخيا عن وقت الخطاب. وأما السنة ، فمنها :

1 - اما نزل قوله تعالى: ( واعلموا أنما غنمة من شي " فأن الله خمسه وللرسول ولذي القربي ) بينه الرسول بقوله : من قسل قلي الله عليه بينه فله سلبه فهذا البيان مناخر عن نزول الله قائه كان في غزوة حنين وكان نزول الله قبله في غزوة بدر وان كان هذا بعتبر نسخا لان البياق بعد وقت العمل بالعام نسخ وبين أيضا عليه الصلاة والسلام أن المراد بذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب دون بني أمية وبني نوفل لاعطائه أوائمك ومنعه هؤلا " حتى أنه لما منع بني أمية وبني نوفل وسئل عن ذلك قال: اذا وبنو هاشم والمطلب لم نفترق في جاعلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبك بين أصابعه الشريفة .

2 منا نزل قول الله تعالى: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) بين الرسول عليه الصلاة والسلام لامته الصلاة كما بينها له جبريل حين صلى بمه ، وقال: صلوا كما رأيتموني أصلى . وبهن لهم ما لا تجب فيه الزكاة من الاموال بقوله: ليس في الخضروات صدقة كما بين نصابها بقوله: ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة ، كما بين مقدارها بقوله: في أربعين شاة شاة . وغير ذلك مما بينه صلى الله عليه وسلم شيئا فشيئا .

3 - لما نزل قوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيدلا) بين
 الرسول لامنه أعمال الحج ومناسكه بحجه ، وقال: خذوا عنى مناسككم .

الى غير ذلك من أقواله صلى الله عليه وسلم وأفهاله التي وردت متراخية عن وقت الخطاب ، وكذلك أمر النكاح والبهم والارث ورد أولا أصلهما ثم بهون النبي لامته بالتداريج من يحل نكاحه ومن لا يحل ، وما يصح بهمه وما لا يصح، ومن يرث ومن لا يرث ، وهكذا كل عام ورد في الشرع فانه جا بعده دايل يخصصه حتى قيل ، ما من عام الا وخصص الا قوله تعطلى : ( والله بكل شي عام ) .

وهذه الأدله من الكتاب والسنة لا سبيل الى انكارها على أنه وان تطرق الاحتمال الى بمضها بتقدير اقتران البيان فيها بالخطاب غير أنها باعتبار مجموعها تدل دلالة قاطمة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

وأما المقل فمن أدلته:

1 - انه تعالى يامر المكلفين بالفعل في المستقبل مع أن بعضهم يموت قبل زمان الفعل ، فذلك الشخص الذي اخترمته المئية قبل البيان لم يكن مرادا من العموم قطعا مع أنه ام يقع بيانه واخراجه من العام .

2 - انه يجوز تأخير النسخ اجماعا ، فيجوز أن يرد لفظ يدل على تكور الفعل على الدوام ، فهذا واقم الدوام ثم يرفع الحكم وينسخ بعد حصول الاعتقاد بلزوم القيام بالفعل على الدوام ، فهذا واقم تطعا ودال على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج الى البيان من مجمل أو عام او مطلق .

8 \_ انه لو امتنع تأخير البيان لامتنع تأخيره في الزمان القصير ، وامتنع عطف الجمل المتعددة اذا تأخر بيان الاولى اعن الجمل المعطوفة عليها ، ولما جاز ايضا البيان بالكلام الطويل لما فيه من تأخير البيان، واللوازم كلها باطلة وممتنعة ، اذ فلا يمتنع تأخير البيان عن وقت الخطاب .

هذه بعض الادلة النقاية والمقلية التي تدسك بها القائلون بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت العمل .

التدريج في البيان. الذين قالوا بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز التدريج في البيان بتأخير بعض البيان عن بعض على مذهبين:

ذهبت طائفة منهم الى انه لا يجوز تأخير بعض البيان عن بعض بحيث يذكر بعض البيان أولا وبعضه ثانيا ، وهكذا بالتدريج في البيان .

واحتجوا لذلك بأن تقديم بعض البيان وتأخير البعض من شأنه ان يوقع المخاطب في الزلل والضلال حيث يفهم أن المقدم هو جميع البيان فيمتقد أن اللفظ يجب استعماله في الباقي وأنه يمتنع تخصيصه بشي آخر مع ان شيئا من ذلك ليس بمراد بل هو تجهيل وتضليل للمكلف ينزه عنه البارى تعالى .

وذهبت طائفة أخرى منهم الى انه لما جاز تأخير البيان من أصله فانه لا معنى لقصره على بمض البيان دون بعض لانه ترجيح بدون مرجح وأيضا فليس في ذكر بعض البيان تصريح بمنع أي بيان آخر ، وعليه فيجوز في البيان .

واحتجوا لذلك بالوقوع ، ومثه :

- 1 قوله تعالى: (ان الله يأمركم أن تذبحو بقرة) فان البقرة مطلقة ثم بهن تقيهدها بما جاء في جواب أستلتهم الثلاثة وهي: ( ما هي ؟ ما لونها ؟ ما هي ان البقر تشابه علينا ؟) فتأخر في هذه الآية بمض البيان عن بعض قطعا .
- 2 قوله تمالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فقد سئل النبي عن الاستطاعة فقال: الزاد والراحلة . ولم يتمرض لأمن الطريق والسلامة من طلب الخفارة النه يجوز أن يبين ذلك بدليل آخر .
- قوله تمالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ثـم بين الرسـول أولا نصاب السرقة الموجب المقطع ، ثم بين الحرز بعد ذلك .
- 4 ـ قوله تعالى: (اقتلوا المشركين) فأخرج من المشركين أولا أهل الذمة اذ لا يقتلون ثم أخرج النسا والصبيان والرهبان بعد ذلك ،

وهكذا كان يجرى الزسول في بهاله للعموم بالقدريج شيمًا فشيمًا حسب وقوع الحوادث وتجددها اذ لا مانع من ذلك . على أن غالب الاحكام الشرعية أم تات دفعة واحدة اذما وردت تدريجها طبقا لما ينزل من الحوادث، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى حتى يستأنس بها المكلفون ويألفوها من غير أن يشعروا بثقلها أو بمصادمتها لهم فيما ألفوه ، وهذا المذهب هو الذي عليه الحققون

ايس من شرط البيان مساواته للمبين في القرة . اللفظ المجمل المقطوع بسنده قرآنا أو سنة لا يشترط في مبينه أن يكون مساويا لمه في طريق وروده ، وكذا العام والمطلق ليس من شرط مخصص العام ولا مقيد المطلق أن يساويه في طريق الورود ، فكل ما جا أني القرآن الكريم أو في الأحاديث النبوية المتواترة من مجمل أو عام أو مطلق يجوز بهائه بخبر الآحاد وان كان مرجوحا عنهما من جهة السند والورود اأن المنظور اليه في ذلك هو الدلالة ، فاذا كان خبر الواحد اوضح وأقوى دلالة على المراد من القرآن أو متواتر السنة فان خبر الواحد يقع به البيان قطعا لـأن القسرآن والسنة المتواترة وان كان خهر عندا ومتنا من خبر الواحد الا أن خهـر قطعا لـأن المتواترة وان كانها ومتنا من خبر الواحد الا أن خهـر

الآحاد أقوى منهما من جهة الدلالة على المراد ، وبذلك تكافآى وصح بهان القرآن ومتواتر السنة بخبر الواحد الاقوى منهما دلالة ، كما روى أنه صلى الله عليه وسلم بهن أية الزكاة المتواترة وهي قوله تعالى : (وأتوا حقه يوم حصاده) بقوله عليه الصلاة والسلام : فيما سقت السما المشر . فالمجمل سوا كان مشتركا أو عاما أو مطلقا - وان كان متواترا من حيث المتن والسند - لا دلالة له على الصورة المعينة المرادة للشارع ، فاذا ورد خبر الآحاد ودل على الصورة المخصوصة فانه يترجح على المتواتر من حيث الدلالة ، ويقع به البيان قطعا لافادته المراد

فالمتواتر وان كان معلوم المتن الا أنه مظنون الدلالة ، بخلاف خبر الآحاد فانمه وان كان مظنونا من حيث المتن الا أنه واضح معلوم من حيث الدلالة ، ومن هنا صح بيانه وترجح على المتواتر المظنون الدلالة في الغرض الذي سبق له الخطاب .

# الظاهر المؤول

تعريف الظاهر وأنواعه .. تعريف المؤول وأنواع التأويل . بعض مسائل من التأويلات البعيدة . أولا \_ الظاهر \_ تعريفه .

أما في الوضع اللغوي فهو الواضح والمنكشف والبارز ، مأخوذ من الظهور بمعنى الوضوح والانكشاف والبروز والعلن .

وأما في اصطلاح الاصوابين فهو اللفظ المدال على المعنى الذي وضع لمه في أصل اللغة أو في عرف الاستعمال مع احتماله لغيره بحيث تكون دلالته على المعني اللغوي أو العرفي ظاهرة راجحة وعلى المعنى المحتمل خفية مرجوحة والظاهر بهذا المعنى ياني قسيما للنص ويذكر في مقابلته اأن النص هو الذي يدل على المعنى قطعا وبدون احتمال غيره قطعا فملا يقطرق اليه أي احتمال مطلقا والفاهر نهو الذي يدل على المعنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره بمرجوحية ومتى دار اللفظ بين احتمالين أو أكثر وكان راجحا في أحدهما يسمى ظاهرا اظهور دلالته على المعنى الراجح فيه ولالقه على المعنى الراجح فيه والمعنى الراجح فيه والمعنى الراجح فيه والمعنى الراجح فيه والمعنى الراجع فيه المعنى الراجع فيه والمعنى المعنى المعنى الراجع فيه والمعنى المعنى المعنى المعنى المعنى الراجع فيه والمعنى الراجع فيه والمعنى المعنى الراجع فيه والمعنى المعنى المعنى المعنى المعنى المعنى المعنى الراجع فيه والمعنى المعنى المعنى الراجع فيه والمعنى المعنى المعنى

# أنواع الظاهر. يتنوع الظاهر باعتبار جعة الظهور الى نوعين ؛ لنوي وعرفي

1 - الظاهر اللغوي وهو اللهي تترجع دلالته على معناه الذي وضع له في اللغة محم احتمال غيره بمرجوحية ، كلفظ الأسد فانه وضع في اللفة للحيوان المفترس ، فاذا أطلق في الاستعمال احتمل المعنى الذي وضع له براجحية ويحتمل الرجل الشجاع بمرجوحية على وجه الجاز.

2 - الظاهر المرفعي وهو الذي تترجح دلالته على المعنى الدي اشتهر فيه بحسب العرف والاستعمال وان لم يوضع له في اللغة مع احتمال المعنى الاصلي الذي وضع له في اللغة بم بمرجوحية ، فلفظ الغائظ مثلا وضع في اللغه للمكان المنخفض من الارض لكن الاستعمال والمرف صرفا هذا اللفظ عن معناه اللغوي الاصلي الى معنى آخر وهو الفضلة المستقذرة الخارجة من الانسان حيث اشتهر هذا اللفظ في ذلك الخارج حتى صار حقيقة عرفية فيه ، فاذا أطلق هذا اللفظ يكون ظاهرا في الخارج المستقذر راجعا فيه ، وان احتمل المعنى الاصلي اللغوي المهجور وهو المكان المطمئن بمرجوحية على وجهه المجاز ؛ فكل لفظ دار بين حقيقته

اللغوية او العرفية وبين معنى آخر معتمل مرجوح على وجه المجاز فانه يكون ظاهرا في حقيقته راجعا فيها دون مجازاته المعتملة لمرجوحيتها وهكذا وضابط ذلك أن كل لفظ تبادر منه المعنى مع احتمائه لغيره فذلك هو الظاهر بخلاف النص فانه اللفظ الذي يدل على معنى معين ولا يحتمل غيره مطلقا.

ثانيا المؤول - تعريفه .

أما لغة فهو مأخوذ من المآل بمعنى المرجع من آل يؤول اذا رجع، ومنه قوله تعالى : (وابتغا تأويله) اي ما يؤول ويرجع اليه ومنه قولهم : تأول فلان المآية اذا نظر الى ما يؤول اليه معناها .

ويسمى اللفظ الذي يدل على المعنى الخفى المرجوح مؤولاً. اما لانه يؤول الى الظاهور والوضوح بسبب الدايل العاضد فيكون مجازا باعتبار الايلولة، واما لان العقل يؤول الى فهمه بعد فهم الطاهر فهو المآل والمرجع لفهم العقل.

وأما في اصطلاح الاصوابيين فهو اللفظ الذي صرف عن معناه الظاهر فيه الى المعنى المرجوح لدايل او شبعة تمضده و فالا يجري التاويل في النص لانه لا يحتمل غيار معناه وها لا يجري في المجمل من مشترك ومتواطئ أن حمله على أحد معنييه أو معانيه ليس من التأويل في شي تساوي المعنيين او المعاني في دلالة اللفظ عليها وكذا لا يعتبر من التأويل حمل اللفظ على معنى مرجوح بدون شبعة ولا دايل وعلى هذا فالتأويل الصحيح المقبول لا يجري في النص ولا في المحتمل المرجوح من غير شبعة ولا دايل ولا في المجمل وضرف النص الى غير معناه أو حمل اللفظ على المعنى المرجوح من غير دليل يعتبر تأويلا فاسداً. اما حمل المشترك او المتواطئ على أحد معنيه او معانه لدايل فلا يسمى تأويلا عند الاصوليهن و

أنواع التأويل. يتنوع التأويل باعتبار دلالته الى ثلاثة أندواع: فاسد، قريب، بعيد.

أولا - التأويل الفاسد وهو الذي يصرف فيه اللفظ الى المعنى الذي لا يحتمله أصلا أو يكون لغير دليل، فكل تأويل يصرف فيه اللفظ عن مداوله الظاهر فيه الى معنى لا يحتمله أصلا فائه يكون تأويلا فاسدا، وكذا التأويل الذي يصرف فيه اللفظ عن المعنى الظاهر فيه الى معنى يحتمله احتمالا مرجوحا بغير شبعة ولا دليل فائه يكون تأويلا فاسدا.

ثانيا \_ التأويل القريب، وهو الذي يكون فيه اللفظ ظاهرا فيما صرف عنه و محتملا للمعنى الذي حمل عليه مع قيام دليل صارف للفظ عن مداوله الظاهر فيه، ويجب أن يترجح بقوة الدليل على المعنى الظاهر فيه اذ لو كان دليله ضعيفا وبقي مرجوحا لما تحقق كونه صارفا ولما كان معمولا به اتفاقا . على أن التأويل القريب يكفي في اثباته دليل قريب وان لم يكن بالغا الغاية في القوة اذ معما كان الاحتمال قريبا وكان الدليل قريبا الا ويجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما يغلب على ظنه .

ومن التأويل القريب الذي يترجح بأدنى دنيل قوله تعالى: (يأيها الذين آمنوا اذا قعتم الى الصلاة فاغسلوا وجوههم وأيديهم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم) فلا يصح حمل القيام في هذه الآية على ظاهره اأنه من المعلوم في التشريع الاسلامي أن المحكف لا يؤمر بالوضو حين التلبس بالقيام للصلاة والدخول فيها أن الوضو الذي هو الطهارة المعلومة شرط في صحة الصلاة، والشرط يجب تحصيله قبل مباشرة المشروط والشروع في تحصيله.

اهذا وجب تأويل القيام في الآية بحمله على العزم على القيام الى الصلاة • فكأنه تمالى قال: يأيها الذين آمنوا اذا عزمتم على الصلاة وأردتم القيام اليها فاغسلوا وجوهكم الآية

ثالثا ـ الناويل البعيد ، وهو الذي يحمل فيه اللفظ على معنى بعيد هن الظاهر فيه ، ولا بدد أن يعتمد على دليل قوي ينجبر به بعده حتى يكون ارتكاب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من الظاهر ، وقد يكون ذلك الدليل قرينة وقد يكون قياسا وقد يكون ظاهرا آخر أقوى من الظاهر الذي صرف عنه .

ثم ان التأويل قد ينقدح في قلب المجتهد واو كان بعيدا ما دام ممكنا أن يراد من اللفظ ، ولكن لا ينقدح التأويل في ذهنه الا استنادا الى قريئة ، وبحسب قوة القريئة وضعفها وأهلية المجتهد يختلف التأويل ويتفاوت قربا وبعدا ، وليس كل تأويل استند الى دليل يعتبر مقبولا بل ذلك يختلف وليس له ضابط يحصره ويجب الوقوف عنده ، وعلى المجتهد أن يعتمد في ذلك على ما انقدح في ظنه وما أداه اليه اجتهاده .

لذا تأكد ذكر بعض مسائل من التأويلات للتدريب والتمرين عليها حتى يطلع الممارس الهذا العلم على بعض الطرق التي يستعملها علما الأصول في كيفية استنباط الأحكام بمختلف أوجه التأويل ليجري على هذا المنوال في نظائرها.

### ثالثًا بعض مسائل من التأويلات البعيدة .

المسألة الاولى قضية غيلان بن سلمة الثقفي ، فقد روى أنه أسلم على عشر نسوة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: أمسك أربعا وفارق سائرهن . فان ظاهر هذا الحديث يقضي أنه يستديم أربعا منهن على الزوجية باستصحاب نكاحهن ، وذلك هو المراد بامساكهن من غهر توقف على تجديد نكاحهن ، بينما يفارق الست البواقي سوا تزوجهن معا في عقد واحد أو بالترتيب.

ومما يناسب هده المسألة قضية فيروز الدليمي ، فانه لما أسلم على أختين قال له الرسول : أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى . فان هذا الحديث ظاهر أيضا في استدامة نكاح احداهما واستصحاب نكاحها ومفارقة الأخرى من غير احتياج الى تجديد نكاح المبقاه .

هذا ما اقتضاه ظاهر الحديثين ، غير أن الحنفية قد تصرفوا فيهما بالتأويل حيث وجهوا اليهما التأويلين الآتهين :

أولا \_ قالوا : يحتمل أنه تزوجهن مما في عقد واحد فيبطل نكاحهن كالمسلم، وأراد بامساك الأربع ابتدا تكاحهن ، وأراد بمفارقة سائرهن عدم نكاحهن ، فيكون معنى قوله: أمسك أربعا أنكح منهن أربعا ، ومعنى فارق سائرهن لا تنكحهن بتجديد النكاح عليهن .

ثانيا \_ يحتمل أن محل ذلك فيما اذا تزوجه من أو تزوجهما بالترتيب فيختار الأوائل منهن لصحة عقد النكاح عليهن ، ويفارق البواقي وهن من تأخر نكاحهن .

وهذان التأويلان من العنفية وان كانا منقدحين الا أن القرادُان التي تتصل بلفظ الامساك تدفعهما وتقضى بفسادهما.

أما التأويل الأول ففساده من وجوه :

1 ـ ان الشارع او أراد بالامساك ابتدا النكاح لذكو أركاله وشرائطه و ولبينها للسائل القريب العهد بالاسلام مع أن الحاجة داعية الى ذلك ولا يجوز تأخير البهان عن وقت الحاجة .

- 2 ـ ان لفظ الامساك انها يتبادر منه الاستدامة والاستمرار دون الاستثناف والتجديد على أنه لم ينقل عن الصحابة الحاضرين أنه سبق الى أفهامهم من كلمة الامساك الا الاستدامة على النكاح والاستمرار فيه .
- 8 ـ ان الشارع فوض أمر الامساك والمفارقة الـى اختمار الزوج ، والحال أنهما غير واتمين باختماره عند الحنفية لأن الفراق وقع بنفس الاسلام والنكاح يتوقف على رضى الزوجة .
- 4 ـ انه أمر الزوج بامساك أربع من العشر وبواحدة من الأختين وبمفارقة البواقي والأمر اذا أطلق ينصرف للوجوب مع أن حصر التزوج في العشر أو الأختين ليس بواجب بل ولا مندوب أذ قد لا يتعلق له غرض بنكادهن أصلا ويرغب في التزوج بنكاح غيرهن من النسا الأجنبيات، وعليه فلا معنى احصره في العشر أو في الأختين، على ان المفارقة ليست من فعل الزوج حتى يتوجه اليه الأمر بها.
- 5 ـ انه لم ينقل أحد من الرواة أن الزوج الذي أمره الرسول عليه الصلاة والسلام بالامساك والمفارقة قد قام بتجديد النكاح واستئنافه لمن استبقاهن مع أن الذي يقتضيه ظاهر حاله هو الطاعة والامتثال لأمر الرسول.
- 6 ـ ان الزوج انما سأل الرسول عن الامساك بمعنى استدامة النكاح لا بمعنى تجديده وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح ، والأصل في جواب الرسول أن يكون مطابقا لسؤال السائل .

وآما التأويل الثاني ، وهو الحمل على ما اذا تزوجهن أو تزوجهما بالترتيب نقد رد بما روى عن الرسول أنه قال ازوج الأختين : أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى ، وأنه قال لمن أسلم عن خمس نسوة : اختر منهن أربها وفارق واحدة . قال المأمور بذلك : فعمدت الى أقدمهن عندي ففارقتها ، ففي حديث الأختين خهر بينهما ليمسك منهما مدن يشاؤها باختياره من غير نظر الى فالسيقية والأولية ، وأما الحديث الثاني فهو أصرح في الموضوع وأقوى دلالة على فساد ذلك التأويل حيث خمر في خمس نسوة ليختار منهن أربها ، ولكن رغم ترتيب نكاحهن فأن المأمور صرح بأنه اختار من الخمس من تأخر نكاحهن وفارق أقدمهن عنده ، وهي التي تقدم نكاحها على البواقي .

المسألة الثانية \_ على تأويل يرفع النص أو هيمًا منه ، مثاله ما روى أنه عليه الصلاة والسلام ، قال : في أربعين شاة شاة . فقد أول الحنفية هذا الحديث وصرفوه عن ظاهره ، حيث قالوا : الشاة غير واجبة ، وإنما الواجب مقدار قهمتها من أى مال كان .

وهذا من تأويلاتهم البعيدة اأن الحديث ظاهر في وجوب الشاة عينها لا قيمتها اذ لولا ذلك اما خصصها بالذكر ، فان قوله تعالى : (واتوا الزكاة) دايل على وجوب الزكاة ، أما قوله صلى الله عليه وسلم : في أربعين شاة شاة . فهو بهان المواجب ، فلو اعتبر مقدار قيمة الشاة بنا على أن المقصود انما هو دنع حاجة الفقرا وسد عوزهم الدى ذلك الى رفع الحكم وابطال النص وهو وجوب الشاة عينها ، ويكون هذا بسبب استنباط علة وجوب الزكاة وهي دفع حاجة الفقرا ، وقد تقرر أن استنباط العلة من الحكم اذا كانت موجبة لرفعه فانها تكون باطلة لان العلة يجب أن تكون مناسبة المحكم ، والحكم يجب أن يكون وفقا لما يدل عليه ظاهر اللفظ ، وظاهر اللفظ في الآية يدل على تعيين الشاة ، والتعليل المتقدم وهو سد حاجة الفقير يدفع هذا الظاهر اللفظ في الآية يدل على تعيين الشاة ، والتعليل المتقدم وهو سد حاجة الفقير يدفع هذا الظاهر الذي هو نص صريح في تعيين الشاة نفسها دون قيمتها .

ويقرب من هذه المسألة قضية الاطعام في الكفارة الوارد في قوله تعالى : ( فاطعام ستين مسكينا) فاللّية ظاهرة في اطعام هذا العدد من المساكين وهم ستون .

ولكن الحنفية أولوا الآية بأن المراد بها دفع هذا المقدار من الطعام وهو الذي يكفي لاطعام ستين مسكينا وهذا المقدار من الطعام يصح دفعه لستين من المساكين في يوم واحد كما يصح دفعه لمسكين واحد في ستين يوما أن المقصود بذلك هو دفع الحاجة ولا فرق بين دفعها عن مسكين واحد في ستين يوما

وقد انتقد هذا التأويل بأنه بعيد أيضا نأنه محوج الى الاضمار بتقدير اطعام طعام ومع أنه لا داعي إليه والأصل في الكلام الاستغنا وعدم الاضمار مع هنا فيه من صرف الكلام الاستغنا وعدم الاضمار مع هنا فيه من صرف الكلام ونيل دعائهم ظاهره الذي يقتضي وجوب رعاية العدد دفعا لحاجة ستين مسكينا قصدا الى اغتنام بركتهم ونيل دعائهم اذ لا يخلو جمع من المسلمين من فاضل مستجاب الدعا النام الذي يندر وجوده في الواحد المعين

وينتظم في هذا الموضوع أيضا مسألة مصارف الزكاة ، فقد حددها الله تمالى بقوله : (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والدؤلفة قلوبهم وفي الرقباب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل) فحصرها الشارع في ثمانية أصناف ، وظاهر الآية يقضى أن الزكاة توزع على هذه الأصناف جميهم ، فلام التمليك مع عطف تلك الأصناف بمضها على بمض بواو التشريبك لا يدع مجالا للتردد في استحقاق جميع الأصناف للصدقة فيجب أن يحمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه ، وعليه فلا يكفي الصرف الى البعض دون البعض الا عند نقد المباقي فيكون ذلك للضرورة فيه ، وعليه فلا يكفي الصاف الأمانية أن توزع الزكاة على الأصناف الثمانية بحيث يعطى منها الكافرين من بقية الأصناف ، فمقتضى الآية أن توزع الزكاة على الأصناف الثمانية بحيث يعطى منها الكافرود على الله المدرورة .

وقد ذهب الحنفية ومعهم الامام مالك الى تأويل اللّية وصرفها عن ظاهرها ، حيث قالوا: يجوز اعطا الزكاة ولو لشخص واحد من أي صنف كان من الأصناف المذكورة في اللّية .

واستداوا لذلك بأن الآية انما أوتى بها للرد على من يمتقد استحقاقه من الزكاة ممن لم تشملهم الآية القوله تعالى: (ومنهم من يلمزك في الصدقات النقرا والمساكين الآية) فالآية يعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون) فرد الله عليهم بقوله: (إنما الصدقات للفقرا والمساكين الآية) فالآية انما جائت للرد على أولئك الذين يريدون الأخذ من الزكاة لبيان أصحابها لا لوجوب استيعاب أصحابها بل يجوز اعطاؤها ولو لصنف واحد أو لشخص واحد من أي صنف كان الهم يقولون ان معنى قوله تعالى: (انما الصدقات المفقرا) الخ. أنها اهذه الأصناف دون غيرهم واليس المراد دون بعضهم الن سهاق الآية يقتضي ذلك وعليه فيكفي الصرف الن صنف منهم وقالوا أيضا: ان المقصود من مشروعية الزكاة دفع الحاجة في جهة من جهات المجتمع لا دفع الحاجة خين الكل اذ ذلك متعسر أو متعذر.

ورد عليهم الشافعية بقولهم: أولا، ان ذلك صرف الآية عن ظاهرها الذي يقتضي الاستيعاب بقدر الامكان. ثانيا، ان الرد على من يدعى الاستحقاق ويحاول الاشتراك فيها مع تلك الأصناف من غير أن تثوفر فيه شروط الاستحقاق لا يفافي وجوب استيعاب تلك الأصناف طبقا لظاهر الآية اذ لا مانع من أن يراد من الآية حصر المستحقين من تلك الأصناف مع وجوب استيعابهم. ثالثا، لو روعيت العلة المستنبطة من الحكم لكان ذلك رافعا المحكم المستنبط منه فلا يكون ذلك الاستنباط صحيحا، لما تقرر من أن العلة المستنبطة من الحكم اذا كانت تكر عليه بالبطلان فلا تجوز مراعاتها ولا الاعتماد عليها.

المسألة الثالثة - المرأة التي تنكح نفسها بدون اذن وليها ، فقد روى أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل المدن فهذا الحديث صريح وقوي الظهور في ان كل امراة تعقد نكاح نفسها بنفسها فان نكاحها يكون باطلا على العموم الن تصدير الحديث بأيما التي للعموم مع ربطها بالشرط والجزام من اباغ صيغ العموم الى ما فيه من تأكيد الحلام بالبطلان ثلاث مرات، كل ذلك مما يؤكد العموم ويوجب البطلان.

ورغم هذا فان الحنفية قد وجهوا الى هذا الحديث ـ على قوة عمومه ـ ثلاثة تأويلات: 1 ـ ان المراد بالمرآة الصغيرة لصحة تزويج الكبيرة نفسها عندهم كسائر تصرفاتها. 2 ـ ان المراد بها الكبيرة اللهة أو المكاتبة.

المواد عليها عليها عليها .

وهذه التاويلات لا يصح الاعتماد عليها والمصور اليها في صرف ذلك العدوم اللغوي المقارب للقطع عن ظاهره.

أما التأويل الأول فقد رد بأن الصغيرة ليست امرأة في الوضع اللغوي، فحمل المرأة في ذلك الحديث على الصغيرة خروج عن مقتضى اللغة، وايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم حكم ببطلان ذلك النكاح بيد أن نكاح الصغيرة لنفسها دون أذن ولها صحيح عندهم موقوف على أحازة الولى .

واما التأويل الثاني ففيما يرجع الى الأمة رد بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: فان مسعا فلها مهر مثلها بما استحل من فرجها أأن مهر الأمة لسيدها لا لها . وفيما يرجع الى المكاتبة رد بأنه قصر للعام القوي في عمومه على صورة نادرة ، نظرا الى ان المكاتبة بالنسبة الى جنس النسا نادرة ، وهذه الندرة لا تقاوم قوة العموم الذي دل عليه لفظ العديث ، على انه ليس من الكلام العربي اطلاق ما هذا شأنه في قوة عمومه وارادة ما هو في غاية الندرة والشذوذ، لهذا لو قال السيد لعبده : أيما امرأة لقيتها اليوم فأعطها درهما ، وقال انما اردت المكاتبة لكان ذلك تابيسا والغازا وتعمية في القول ، اهذا لا يجوز التخصيص بالشاذ النادر .

واما التأويل الثالث فقد رد بأن ذلك من اندر ما يقع على ان التعبير باسم الشي عما يؤول اليه انما يصح فيما اذا كان الشي الذي يؤول اليه الأمر مقطوعا به عما في قوله تعالى : (انك ميت وانهم ميتون) او غالبا كما في تسمية العصير خمرا في قوله تعالى : (اندي اعصر خمرا) اما اذا كان نادرا حكما في صورة المسألة فلا يصح ذلك .

المسألة الرابعة - تبهيت نية الصيام ، فقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ، فالحديث يقضي ببطلان كل صيام لم تبيت نيته من الليل، وهذا العموم دل عليه وقوع صيام وهو ذكرة في سياق النفي ، وذلك من اقوى صيغ العموم ، وبعقتضاه يجب تبييت النية في جميع انواع الصوم ، سوا كان فرضا أو تطوعا أو قضا أو نذرا ، وأن كان المتبادر منه عنه الاطلاق غالبا هو الفرض والقطوع ، أما القضا والنذر فلا يخطران بالبال لندرة وقوههما .

ثم ان الحنفية قد اولوا هذا الحديث حيث قالوا: ان المراد من الصيام الوارد فيه هو صيام القضا والندر اذه و الذي يشترط في صحته عقد النية من الليل عندهم دون الفرض والتطوع.

ورد هذا التأويل بأنه قصر للعام القوي في عمومه على صورة نادرة وشاذة مع اخراج ما هو الأصل والغالب وهو الفرض والتطوع اذ ذاك من الفرابة والشذوذ الذي لا يستساغ في الاستعمال فافظ الصيام ذكرة دخل عليها النفي ، والنكرة في سياق النفي من اقوى صيغ العموم في الدلائة على الاستغراق وصرف هذا اللفظ عن دلالته القوية الظاهرة في العموم الى صورة شاذة ونادرة وهي القضا والنذر اخراج للفظ عن أصله الغالب فيه وهو الفرض والتطوع وذلك مما يستنكر ويستقبح ولاجل ذلك كان هذا التأويل بعيداً لان هذا الاحتمال الضعيف لا يقاوم قوة عموم الصيغة ولا ما يتبادر الى الفهم من هذه الصيغة عند الاطلاق حسب المألوف في التخاطب وهو الفرض والتطوع.

المسألية الخامسة \_ في عقق في الرحم المحرم، فقد روي أنه صلى الله عليه وسلم قيال : من ملك ذا رحم محرم عقق عليه . فإن الحديث الشريف يدل على أن كل من ملك ذا رحم محرم يعتق عليه بمجرد دخوله في ملكه من غير توقف على اعتاقه لان ورود في رحم محرم نكرة في سياق الشرط والجزاء مما يقضي بقوة ظهور الحديث الشريف في العموم وشموله اكل ذي رحم محرم سواء كان من الاصول أو الفروع أو غيرهما من حواشي النسب .

وعلى قوة عموم هدذا الحديث وشموله لكل ذي رحم محرم فإن بعض الشافعية سلطوا عليه تأويلا بعيدا حيث قصروه على الاصول والفروع: السآبا والابناء دون غيرهم من أهل الارحام، فخصصوا عموم هذا اللفظ بمن هم على عمود النسب من الاصول والفصول.

وقد انتقد هذا التأويل بأنه صرف المفظ عما هو ظاهر فيه من العموم بدون دايل يقاوم ظهوره في العموم الامر الذي يقضي ببعد هذا التأويل، وأيضاً فلو كان المراد خصوص من هم في عمود النسب من الاصول والفروع دون غيرهم ممن هم على حواشيه من ذوي الارحام، لكان ما امتازوا به من كونهم في عمود النسب موجباً لتخصيصهم بالتنصيص عليهم اظهار لشرف قربهم، وعليه فلو كان الامر متعلقا بهم وحدهم والقصد بالذكر راجعاً إليهم دون غيرهم لما وقع العدول عن التنصيص عليهم الدى ما يعمهم ويهم غيرهم لما في ذالك من إهمال خاصيتهم واسقاط حرمتهم وغمط حقهم، وذلك كله من المهجور المستبعد الذي بجب أن ينزه عنه كلام الشارع الحكيم.

المسألة السادسة - سعم ذوي القربى من الغنيمة الوارد في قوله تمالى ، (واعلموا الما غنمتم من شي فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى والهتامي والمساكين) الى آخر الماية ، ان لفظ الماية ظاهر العموم في ذوي القربى أغنيا كانوا او فقرا لان مناط الاستحقاق هو شرف القرابة من الرسول، وهذا ما تدل عليه لام التمليك والاستحقاق حيث أضيف الحق الى ذوي القربى بالام التمليك اظهاراً لشرف القرابة واهتماما بها . وفي ذلك اشارة ظاهرة الى أن القرابة هي الحكمة المرعية في هذا الاستحقاق ،

وقد أول الامام أبو حنيفة هذه الـآية وصرفها عن ظاهرها حيث قال: ان القرابة لا تكفي وحدها في الاستحقاق من سهم الفنيمة اذا لم يكن ذو القرابة من ذوي الخصاصة والحاجة فحكم بحرمان ذوي القرابة الاغنيا" من الفنيمة حيث قال: ان المقصود هـو سد حاجـة

الفقير ولا حاجة مع الغني ، وهكذا خصص هذا الأمام الجليل عموم ذوي القربي القوي الظهور في عمومه وقصره على المحتاجين منهم وحدهم ، فاعتبر علة الاستحقاق هي الفاقة والحاجة .

ورد هذا التأويل بأنه صرف للفظ عن ظاهره بدون دليل يقوم ظهوره ويقضي بتخصيصه، وأيضا فان القرابة علة المحكم، أشهر اليها في التعبير بذوي القربى، القرابة صفة ظاهرة في اعتبارها علة للحكم أما الحاجة فانها مسكوت عنها ومن أبعد البعيد أن يعلل هذا الحكم وهو استحقاق ذوي القربى من سهم الغنيمة بعلة متروكة مسكوت عنها بينما تهمل العلمة الظاهرة والمومأ اليها.

المسألة السابعة - في حديث سارق البيضة والحمل ، فقد روى في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده .

الذي يتبادر الى الفهم من عذا الهديث ، أن المراد بالبيضة والحيل من قوله ؛ يسرق البيضة ويسرق الحبل ، بيضة المدجاجة والحبل المعروف والمتعاهد غالبا مما هو من التوافه ، ويؤيد هذا المراد ما اشتمل عليه من التوبيخ باللمن ، اما عرف في مجاري العادات من أن الناس انما يوجهون توبيخهم وازدراهم الى سارق التافه القليل دون الكثير الخطير ، وعليه فيكون المراد من البيضة والحيل بيضة المحاجة والحبل العادى .

غير أن هذا الحديث ، بنا على ما يتبادر منه ، قد استشكل من جهة أن قطع يد السارق لأجل سرقة البيضة أو الحبل العدادي ، لا يتفق مع الأحاديث الواردة في السرقة والتي تشترط في الحكم بالقطع على السارق شروطا ، منها أن يبلغ المسروق نصابا محدودا ، وهو ربع دينار فأكثر ، والبيضة أو الحبل العادي لا تصل قطعا قيمتهما النصاب المحدد الذي يستحق به السارق أن تقطع يده ، فوجب تأويل هذا الحديث وحمله على وجه صحيح ،

فحمله يحيى بن أكثم وغيره على محمل مستبعد ، حيث أولوا البيضة ببيضة المحارب ، وأولوا الحبل بالحبل الكبير الذي تكون له قيمة كبيرة كحبل السفينة ليوافق الأحاديث التي وردت في تحديد النصاب الموجب للقطع في السرقة .

ورد هذا التأويل بأنه صرف للفظ عما يتبادر منه عند الاطلاق ، لمأن الذي يتبادر منه هو بيضة الدجاجة والحبل العادي ، وتبادر المعنى الى الذهن قرينة على ارادته ، ودليل على أنه هو المقصود من الكلام ، وأيضا فان التوبيخ باللعن مما يؤكد هذا المراد ، فلذلك اعتبر هذا التأويل بعيها ومردودا .

وقد تأول غيرهم من الأصوليين ذلك العديث بتأويل آخر قريب، وهو أن المقصود من كون السارق يسرق البيضة نتقطع يده، ويسرق العبل فتقطع يده، أن سرقة الشيء العقور كبيضة الدجاجة والحبل العادي، مما يحمل الشخص على اعتباد السرقة والتجر عليها فيجره ذلك الى سرقة الشيء الكثير مما يتحقق فيه النصاب الموجب المقطع، فيكون ذلك سببا في قطع يده، فالقطع في الحديث ليس مرتبا على سرقة البيضة والحبل من حيث ذاتهما بل من حيث كونهما يجران الى سرقة غيرهما مما يتحقق فيه القطع، وهذا تأويل قريب ومناسب وبه يرد ذلك التأويل البعيد.

المسألة الثامنة \_ في حديث بلال يشفع الأذان ويودر الاقامة ، فقد روى في الصحيحين . ان النبي صلى الله عليه وسلم ، أمر بلال أن يشفع الاذان ويوبر الاقامة ، فهذا

الحديث صربح في أن ألفاظ الأذان يوتى بها شفها ، والفاظ الاقامة يوتي بها وترا ، والمراد أن معظم ألفاظ الأذان يوتى بها وترا .

وقد تأول بعض السلف هذا الحديث عيث حمله على أن المراد به أن بالالا يـؤذن للصبح قبل أذان ابن أم مكتوم ولا يقيم المصبح قبل أذان ابن أم مكتوم ولا يقيم المامة أخرى زيادة على اقامة ابن أم مكتوم فتكون اقامته وترا.

هذا ما تأول به أوائك السلف هذا الحديث، وهو تأويل في غاية البعد، لأنه صرف ولمحالم عن ظاهره وعن ما يتبادر منه بدون حجة ولا دليل، لأن الذي يتبادر من الحديث هو تثنية كلمات الأذن بأن تذكر مرتون، وافراد كلمات الاقامة بأن تذكر مرة واحدة، والمراد بذلك غانب كلمات الأذان، وكلمات الاقامة، والا فبعض كلمات الأذان يوتى بها مفردة، كقول المؤذن في اختتمام الأذان، لا اله الا الله . فانها تفرد ولا تكرر، وبعض كلمات الاقامة تكرر وتثنى كالتكبير، وافظ الاقامة وهو: قد قامت الصلاة، فانه يكرر على بعض المذاهب، بنا على ما روى في الحديث الصحيح من زيادة الاقامة، أي لفظ الاقامة، فانه يكرر ويذكر مرتيان،

#### التمادل والتراجيح:

التمادل والتراجيح بين الأدلة كالاهما فرع التمارض بهذها ، وهذه المناصر الثلاثة : التعارض والتمادل والترجيح ، هي مدار هذا المبحث وقطب رحاه ، لذا وجب تمريفها أولا .

أما التعارض فعو أن يقتضى كل دليل ضد ما يقتضيه الآخر أو نقيضه

وأما التعادل فهو أن لا تكون الحد الدليلين المتعارضين مزية على الآخر بوجه من الوجوه بحيث يستويان في كل ما يمكن الترجيح به .

وأما الترجيح فهو أن ينفره أحدهما بمزية أو اكثر عن الآخر بحيث لا يشاركه فيها • وأوجه الترجيح كثيرة سياتي ذكر البعض منها لدى الكلام على التراجيح .

تحرير محل الممارض بين الأدلة . الأدلة الشرعية التي تقدم الكلم عليها وهمي : الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، وفي حكمه الاستدلال ، قد تتوارد على حكم واحد لفعل واحد مع اتحاد الزمان والمحل ، وقد تختلف في الحكم أو الفعل أو الزمان أو المحل .

أما اذا اتحدت في الحكم والفعل والزمان والمحل ، ففي هذه الحالة لا مانع من أن تتوارد بعض الأدلة أو جميعها على الحكم الواحد ، فقد يرد القرآن بحكم ، وتاتي السنة على وفقه وكذا الاجماع والقياس ، لذا يستدل الأصوليون على الحكم الواحد بالأدلة المتعددة المتفقة، فيقولون : دليله الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، وهذا واضح كل الوضوح

وأما اذا اختلفت في الحكم أو الفعل أو الزمان أو المحل ، فيفصل فيها بأنها ان اختلفت في العطم وأن اختلفت في الفعل أيضا في الحكم بأن دل بعضها على الاباحة ، فان اختلفت في الفعل أيضا أو الزمان أو المحل فلا يتحقق التعارض بينها في هذه الأحوال ، اأنه مهما اختلف الفعل أو الزمان أو المحل فلا تعارض بين الأدلة .

فالزنى مثلاً فعل معين وهو حرام ، وشرب الما ً فعل آخر وهو مباح ، وقد اختلف الفعل، والأكل في رمضان حرام ، وفي غير رمضان مباح ، وقد اختلف الزمان ، والصلاة واجبة على المحلف ، وغير واجبة على المجنون ، فقد اختلف المحل ، ففي هذه الأحوال الثلاث لايصح القول بتعارض الأدلة ، وأن اختلف حكمها .

وانما يتحقق النعارض بين الأدلة فيما اذا اختلفت الأحكام التي تعل عليها مع اتحاد الفعل والزمان والمحل بأن يعل أحد الدليلين على حكم كتحريم فعل في زمان ومحل ويعل الآخر على حكم مخالف الأول كاباحة نفس الفعل في ذلك الزمان وذلك المحل ، فهنا يتصور التعارض قطعا .

واعتبارا لكون الأدلة الأصولية ، منهما ما هو قطعي كالكتاب والسنة العتواترة والاجماع ، ومنها ما هو ظني كخبر الآحاد والقياس ، فان التعارض بين هذه الأدلة انما يصح اعتباره في بعض صور اجتماعها لا في جميعها ، وبنا على قطعيتها وظنيتها فان الأحوال العقلية لاجتماع الأدلة المتعارضة تتحصر في ثلاث صور ، لأن الدليلين المتعارضين اما أن يكونا قطعيين أو ظنيهن أو أحدهما قطعيا والآخر ظنيا ، فهي ثلاث صور عقلية لأحوال الاجتماع ، وحكمها ما ياني :

الصورة الأولى ، أن يتعارض دليلان قاطعان ، بأن يدل أحدهما على حرمة الفعل ويدل الآخر على اباحته ، أو يدل أحدهما على ايجاب الفعل والآخر على حرمته ، بحيث يدل كل منهما على حكم مناف للحكم الذي دل عليه الآخر ، ويدخل في هذا تعارض آيتين ، أو سنتين متواترتين ، أو اجماعين ، أو آية مع سنة أو اجماع أو سنة مع اجماع ، ففي جميع هذه الأحسوال يمتنع المتعادل والترجيح بين هذه الأدلة لأنها لقطميتها من حيث ثبوتها ودلالتها تتنافى وتتناتض فلا يتحقق فيها التعادل والترجيح ، اذ لا نعادل ولا ترجيح في القطعيات ، لأن التعادل بينها وجودا يؤدي الى الجمع بين النقيضين ، أو عدما بحيث يتساقطان يؤدى الى ارتفاع النقيضين ، وكلاهما مملوع قطعا لما تقرر من أن النقيضين ، هما الأمران اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، حما أنه لا يمكن الترجيح بينهما لأنه مع مساواتهما في انقطعية يؤدى الى ترجيح أحدهما على الآخر بدون مرجح وذلك تحكم بإطل بالبداهة .

واذا ثبت أن القاطعين لا يتصور فيهما التعادل ولا الترجيح ، فاذا اجتمع قاطعان متمار فان ، فلا بد أن يكون أحدهما ناسخا آآخر أو مخصصا له أو مقيدا ، وهذا يجري في تعارض آيتين أو سنتين متواترتين ، أو آية وسنة ، كما يجري في اجتماع آية أو سنة متواترة مع الاجماع المني يجب أن يكون ناسخا أو مخصصا أو مقيداً . وقد تقدم جميع ذلك لدى الكلام على النسخ والتخصيص والتقييد ، أما احتمال تعارض اجماعين فممنوع ، لما تقدم في مبحث النسخ من أن الإجماع لا يقبل النسخ .

الصورة الثانية ، أن يتعارض دليلان : قطعي وظني بأن يدل القطعي على حكم ويدل الظني على منافيه ، وذلك ممتنع قطعا اأن الظني لا يقاوم القطعي بوجه من الوجوه ، فعو في حكم العدم إزا تيام الدليل القاطع القاضي بنقيض حكمه ، واذا انعدم التعارض بين القطعي والظني فلا يتصور التعادل ولا الترجيح بينهما اأن التعادل والترجيح فرع تحقق التعارض ، وحيث لا تعارض فلا تعادل ولا ترجيح بين قاطع وظني ، على أن القاطع مقدم على الظني بطبعه فلا يعادله حتى يطلب ترجيحه عايه والا أدى الأمر الى الشك فيما فرض أنه مقطوع به ، وذلك باطل .

الصورة الثالثة ، أن يتعارض دايلان ظنيان ، نقليان أو قياسان ، وفي حكمهما تعارض القواين المنقولين عن مجتعد واحد الن تعارضهما بالنسبة الى المقلدين كتعارض الظنيين بالنسبة الى المجتعدين ، وهذه الصورة هي التي يصح فيها التعارض ، ويجرى فيها التعادل والترجيح وقد تقدم أن التعارض بين الأدلة أن يدل كل دايل على ضد حكم الآخر ، أو نقيضه .

حكم التعادل والترجيح بين الدليلين الظنيين .

أولا \_ التمادل ، ان التمادل بين الدليلين أن يتعارضا من غير أن تكون الحدهما مزية على الآخر ، وقد تكلم الأصوليون على حكمه باعتبار الظاهر ، وباعتبار نفس الأمر والواقع.

أما من حيث الظاهر فائمه يجوو أن يتعادل الدلولان الظنيان المدى المجتهد ، بحيث يستويان في ذهنه من غير أن يترجج لديه أحدهما على الآخر ، وهذا محل اتفاق بين الاصوليين ولم يخالف فهه أحد منهم .

وأما التمادل بين الدليلين المتمارضين باعتبار نفس الأمر والواقع فقد اختلفوا في جوازه وعدم جوازه على قولين:

الأول للكرخي والامام أحمد بن حنبل وقالا: يمتنع التعادل بين الدليلين في نفس الامر. واحتجوا لذلك بأن التعادل يؤدي الى التعارض في كلام الشارع وهو محال وأيضا فان المجتهد اذا حمل بكل منهما لزمه الجمع بين المتناقضين وان لم يعمل بواحد منهما لرزم العبث من نصبهما والعبث على الله محال واذا عمل بأحدهما دون الآخر لزمه التحكم والقول بالتشهى في الدين والله ترجيح لأحد الدليلين على الآخر بدون مرجح.

الثاني المجمهرر ، قانوا : يجوز النعادل بين الدليلين المتمارضين في نفس الأمر . واستدلوا لذلك بأنه لا مانع من أن يخبر أحد العدلين على وجود شي ويخبر الآخر

والمعتمد من هذا الخلاف هو القول الاول الذي يرى امتناع تعادل الدايلين الظنهين في نفس الأمر ، تفاديا من وقوع التعارض في حالم الشارع ي

وبنا على القول بالجواز نقد اختلف أصحابه في حكمه عند وقوعه على أقوال.

القاضي أبي بكر وأبي على الجبائي وابنه أبي هاشم و قالوا: ان المجتهد لله أن يتخدر بينهما في العمل .

واحتجواً لذلك بأن التساوي يمنع الترجيح ، والعمل بالدليل الشرعي واجب بقدر الامكان فاذا خير بينهما فقد أعمل الدليل الشرعي في الجملة ، أما لو حكم باسقاط الدليلين المتعارضين فان ذلك يؤدى الى إنفائهما بالكلية ، وعليه فان وقع التعادل لدى المجتهد في امر يتعلق به فله أن يعمل بما شا منهما ، وان تعلق بغيره فان كان في استفتا خير المستفتى ، وان كان في حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه أن يحكم بأحد الدليلين على التعيين اأنه انما نصب لدفع الخصومات ، فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومات بهنهما لأن كل واحد منهما يغتار ما هو اوفق اهواه .

وعلى هذا فلو حكم بأحد الدليلين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالدايل الآخر، لما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال البي بكر رضي الله عنه : لا تقض في شي واحد بحكمين تختلفين

2 \_ لبعض الفقها قالوا: يتساقط الدليلان المتعارضان ، ويرجع المجتهد الي البراء الاصلية .

واحتجوا لذلك بأنه لو خير بينهما للزم عليه اعمال دليل الاباحة ، والفرض أنه مساو لدليل الحضر ، وذلك ترجيح بدون مرجح ، وأيضا فعند تعارضهما لا يحصل في نفس المجتهد ظن واذا فقد الظن والعلم حرمت الفتيا والحكم .

8 ـ يقول بالتفصيل ، اذ يرى أصحابه ان الدايلين الظنيين ان دلا على حكم واحد.
 في فعلين مختلفين فذلك جائز وواقع في الشرع ، ومقتضاه التخيير بين الفعلين .

واستداوا لذلك بالوقوع ، وهو أن من دخل الكعبة فله أن يستقبل ما شا من جدرانها ، وكذا من ملك مائتين من الابل ، له ان يخوج اربع حقاق ؛ او خمس بنات ابون لقوله صلى الله

عليه وسلم - في حل أربعين بنت لبون ، وفي كل خمسين حقة ، فالحكم في ماثنين من الابل وهو وجوب الزكاة واحد ، واخراج أربع حقاق أو خمس بنات لبون فعلان مختلفان ، وحكمه الشخهير بهنعما ، فان مالك مائتين من الابل مخير في اخراج خمس بنات لبون لقوله صلى الله عليه وسلم : في كل أربعين بنت لبون ، وفي اخراج أربع حقاق ، لقوله : في كل خمسين حقة ، وليس أحدهما أولى من الآخر .

وان دلا على حكمين متنافيين ، والفعل واحد ، كوجوب الفعل الواحد واباحته فهذا غير واقع في الشرع ، أن العمل بهما معال لما فيه من الجمع بين النقيضين ، والعمل بأحدهما على التعيين ترجيح بدون مرجح ، ومع عدم التعيين يؤدى الى جواز الفعل والترك لكل منهما فتلزم الاباحة المستازمة لاعمال المعين من الدليلين ، وهو دليل الاباحة هذا من جهة الشرع ، أما من جعة العقل فلا مانع من أن يخبر أحد العدلين عن وجود شي ويخبر اآخر عن عدمه ، فقد اختلف العكم واتحد الفعل ، فهذا وان جاز عقلا الا أنه ممتنع شرعا .

وبعض الأصوامين ، قالوا بالوقف عن القول بالتخمير والتساقط لتعارض أداءة المذهبين ، وبعضهم قال بالتخمير بين الدليلين المتعارضين في الواجبات كما في خصال كفارة اليمين ، والتساقط في غيرها .

هذه جملة الأقوال التي وردت فـي تعارض الدليلين الظنيهن بنا ً علـى القول بجـواز تعادلهما ، وأقربها القول بالتسافط مطلقا كما في تعارض البينتين .

حكم القولين المنقولين عن مجتهد واحد ' قد تقدم أن القولين المنقولين عن مجتهد واحد اذا كان متعارضين نهما بالنظر الى المقلدين كالدليلين الشرعيين بالنسبة الى المجتهدين وقضيل الكلام في القولين المنقولين عن المجتهد الواحد ، ما ياتى :

القولان المنقولان عن مجتهد واحد ، اما أن ينقلا عنه في مجلسين أو في مجلس واحد ، أو يجعل التاريخ ، فهي ثلاث أحوال:

الحالة الأولى ، أن يسمما منه في مجلسين ، فيمتبر قوله المتقدم مرجوعا عنه ومنسوخا بالمتأخر الذي يعتبر مذهبه في المسألة ، لذا لا تجوز الفتها بالأول ولا تقليده فيه ، حيث أنه لا يغد من الشريعة في شي " بعد أن صار كالنص المنسوخ من نصوض صاحب الشريعة، فيحمل عام المجتهد على خاصه ، ومطلقه على مقيده ، ومنسوخه على ناسخه ، ومحتمله على صريحه ، حما يجري ذلك في نصوص صاحب الشريعة .

الحالة الثانية ، أن يسمعا منه في مجلس واحد ، كأن يقول مثلا : هذه المسألة فيها قولان ، فيمتنع أن يربد بذلك أذهما قولان له في ذلك الوقت لما فيه من الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، الا أن يذكر عقب ذلك ما يدل على تقوية أحدهما وترجيحه هلى الآخر ، كأن يقول : هذا أشبه أو اولى أو يفرع عليه فيكون ذلك مذهبا له ، وان ليم يذكر شيئا من ذلك فأنه يدل على توقفه في المسألة لفقدان المرجع عنده ، فيكون قوله : ان فيها قولين محتملا لأن يكون أراد بذلك أن المسألة تحتمل قولين لتساوي الأداة والقرائن لديه المحتملة للقولين على السوا ، فيكون مترددا بينهما ، وبذلك يتوجه التخيير بينهما قياسا على تعارض الامارتين او الدليلين الظنيين ، لأن نصوص المجتهد بالنسبة الي المقلد كنصوص صاحب الشرع بالنسبة الى المجتهد عليهما كما تقدم ، ومحتملا أن يكون أراد به أن في المسألة مذهبين لمجتهدين ، وانما ذص عليهما لئلا يتوهم من يريد من المجتهدين الذهاب الى أحدهما أنه خارق للاجماع.

ومثل هذا التردد وقع الأمام الشانعي ترضي الله عنه في ستة عشر أو سبعة عشر موضعا حسب قردد الشانعي في تلك المسائل دليل على علو شأنه علما ودينا.

أما علما فلأن التردد من غير ترجيح انها ينشأ عن اممان النظر وجودة القريحة وقوة الذكا والفطئة والفوص على المعاني الدقيقة العويصة والعميقة .

أما دينا فان دينه وتقواه يمنعانه عن الاستحيا في الرجوع الى الحق لاخفا ذاك على الناس لترويج غير الحق ، فلم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم ، ولم يبال بذكره ما يتردد فيه ، وان كان مما قد يماب في ذلك عادة بقصور النظم ، وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر ، فهو الذي قال : أكل الناس اعلم منك يا عمر حتى النسا ، رضي الله عنه .

الحالة الثالثة ، أن يجهل التاريخ بأن لا يعلم المتقدم من المتأخر من القولمن ، فيجب ان لا يعمل بأحدهما للجزم بأن احدهما مرجوع عنه منسوخ ، ومهما اختلط الناسخ والمنسوخ حرم العمل بهما كاختلاط المذكاة بالميتة ، وأخبت الرضاع بالاجنبية ، فيحدرم حينئذ الفتيا بكل من القولين ، ما لم يتعين المتأخر منهما ، او يعلم ان كل قول محمول على حالة عباينة ومخالفة للحالة التى قبل فيها القول الآخر ، ولا يصدق حينئذ ان في المسألة قولين ، بل كل مسألة فيها قول .

الترجيح بين تردد الشافعي . ذهب ابو حامد الاسفرايني الى ان ما خالف فيه الاسام الشافعي أبا حنيفة أرجح مما وافقه فيه من القواين ، لان الامام الشافعي أبا حنيفة أرجح مما وافقه فيه من القواين ، لان الامام الشافعي لم يخالفه الا لدليل .

وذهب القفال الى أن ما وافق فيه الامام ابا حنيفة او مالكا ارجح ، لقوته بتعدد قائله اما الامام ابن السبكي فقد صحح ان الترجيح انما يكون بالنظر ، فما اقتضاه النظر هو الراجح سوا وافق ابا حنيفة او خالفه ، وان توقف النظر عن الترجيح وجب الوقف عن الحكم يرجحان واحد منهما ، وهناك من قال : يصار جهند السي التخييز كالنصين الظنيين كما تقدم .

فاذا عرضت مسألة لا يعرف المجتهد فهها قول ، ولكن عرف له قول في نظيرها ، فالارجح من الخلاف ان الذي خرجه الاصحاب فهها يعتبر قوله الحاقا اها بنظيرها ، وقيال لا يعتبر قولا له لاحتمال ان يذكر فرقا بين المسألتين ، وبنا على الاصح فلا ينسب اليه القول الا مقيدا بكونه مخرجا حتى لا يلبس بالمنصوص الحقيقي .

فاذا نص المجتهد في مسألة على حكم ، ونص في نظيرها على حكم مخالف الاولى ، كان ينص في الخمر على التحريم، وفي النبيذ على الاباحة، فمن النصين المتخالفين في مسألتين متشابهتين تنشأ الطرق والاقوال، لاختلاف الاصحاب في نقل المذهب في المسألتين .

فمنهم من يقرر كل نص في محله ، فيقرر الحرمة في الخمر والاباحة في النبيذ . ومنهم من يغرج نص كل منهما في الاخرى، فيحكى في كل قولين : منصوصا ومخرجا فيحكي في الخمر قولين، وفي النبيذ قولين كذلك. وعلى هذا فتارة يرجح في كل نصها، ويفرق بينهما طوراً فيرجح في احداهما نصها . وفي الاخرى المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها .

ثانيا \_ الترجيح بين الدليلين الظنهين ، وينحصر الكلام على الترجيح في بيان معناه \_ وحكمه والعمل به \_ وفي بعض أحكام كلية للترجيح \_ وفي الترجيح وأنواعه .

وهو في اللغة التمهيل والتغليب من قواهم: رجح الميزان إذا مال.

وفي الاصطلاح ، تقوية أحد الدليلين الظنيين على الآخر بيجه من الوجوه التي سياتي ذكر بعضها في طرق الترجيح ، أو هو اقتران أحد الدليلين الصالحين للدلالة على المطلوب حين تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر، فاذا لم يكونا صالحين للدلالة، او لم يحصل بينهما تعارض أصلا أو حصل ولكن في امور عرضية مما يختص به كل دليل على الآخر، فلا مدخل لذلك في التقوية والترجيح .

ثانيا \_ حكمه والعمل به ، الترجيح بهن الدليلين الظنهين جائز ، فللمجتهد أن ينظر في الدليلين المتعارضين بما يقتضي ترجيح احدهما على الآخر ، ثم اذا ترجح احدهما لديمه بميزة اختص بها وجب العمل بالراجح .

والدايل على وجوب العمل بالراجح ما نقل وعام من اجماع الصحابة والسلف الصالح في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين على المرجوح القوة الظن بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدائتهم وعلو منصبهم المذلك قدموا خبر ازواجه صلى الله عليه وسلم على خبر فهرهن افقد قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقا الختانين وهو قولها: اذا التقى الختانان فقد وجب الفسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر أبي هريرة في قوله: انما الما من الما وما روت عائشة عن الرسول عليه الصلاة والسلام انه كان يصبح جنبا وهو صائم اعلى ما رواه ابو هريرة من قوله صلى الله عليه وسلم : من اصبح جنبا فلا صوم له . وانما رجح خبر عائشة في ذلك اكونها اعرف بحال النبي المكذا كانوا لا يعدلون الى الآرا والأقيسة الا بعد البحث عن النصوص واليأس منها . وكانوا يوجبون العمل بالراجح القوى من الظنين دون اضعفهما .

الاان القاضى ابا بكن الباقلاني قد قيد وجوب العمل بااراجح بما اذا كان الرجحان قطعيا اما اذا كان ظنيا فلا يعمل بواحد منهما لفقدان المرجح ، لأن الترجيح بالظن لا يعد ترجيحا عنده . ثالثا \_ في الأحكام الكلية للترجيح اعتبرت هذه الأحكام كلية لأنها لا تختص بطريق دون آخر بل هي عامة اجميع أنواعها بحيث لا تختص بترجيح دليل دون آخر .

الحكم الأول ، لا ترجيح في القطعيات ، لأن الترجيح يتوقف على التعارض ، ولا يصع التعارض بين قاطعين ولا بين قاطع وظني كما تقدم ، لأن التعارض بين قاطعين يؤدى الى اجتماع النقيضين أو ارتفاءهما وكلاهما محال ، الا أذا علم المتأخر منهما فيكون ناسخا المتقدم سوا كانا آيتين أو خبرين متواترتين أو آية وخبرا ، ولأن الظني لا يقاوم القطعي ، فلا يتحقق بينهما التعارض الذي هو منشأ الثعادل والرجيح .

الحكم الثاني ـ ان العمل بالمتعارضين ولو من وجة اولى من اعمال احدهما والغائم الآخر ، لما تقرر من انه معما امكن الجمع بين الدليلين الا ويقار اليه ، لأن العمل بأحدهما اعدار الآخر . مثاله : حديث الترمذي وغيره ، ايما اهاب دبغ فقد طعر . مع حديث ابي داود والترمذي وغيرهما : لا تنتفعوا من الميئة باهاب ولا عصب . فهذا شامل للاهاب المدبوغ وغيره ، فيحمل على غير المعبوغ جمعا بين الدليلين ، سوا ً كان المتعارضان آيتين او سنتين متواترتين او آيـة وسنة متواترة ، فلا يقدم في ذلك العتاب على السنة ولا السنة على الكتاب الفعا في درجة واحدة .

مثال الجمع بين الكتاب والسنة. قوله تعالى ، (قل لا أجد فيما أوحي الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون مهنة او دما مسفوحا او لحم خنزير) مع قوله صلى الله عليه وسلم في البحر: هم الطهور ماؤه الحل ميثقه. رواه ابو داود وغيره في فكل من الآية

والحديث يتناول خنزير البحر الا أنه حمل في الآية على خصوص خنزير البر ، اأنه المتبادر الي الأذهان جمعا بين الدليلين .

ومن العلما من قال: يقدم الكتاب على السنة ، وحجته في ذلك حديث معاذ بن حبل الصريح في أنه يقضي بكتاب الله أولا ، فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى رسول الله بذلك واقره عليه .

ومنهم من قال: تقدم السنة المتواترة على الكتاب محتجا لذلك بقوله تمالى: (وأنزلنا

اليك الذكر التبين للناس ما نزل اليهم) .

وانما يمكن الجمع بين الدليلين اذا كان أحدهما أعم مطلقا من الآخر أو من وجه الوكان أحدهما مطلقا والآخر مقيدا ، فيعمل الأعم في غير ما دل عليه الأخص ، كما يعمل المطلق في غير ما دل عليه المخيد ، فمن قال المهده : لا تكرم أحدا ، فهذا عام ، ثم قال له : أكرم رجلا خالدا . فهذا خاص فيحمل النهي على غير ما دل عليه الخاص ، وكذا اذا قال له ؛ أكرم رجلا فهذا مطلق . ثم قال له : لا تكرم رجلا جاهلا ، فهذا مقيد . فيحمل المطلق على غير ما دل عليه المقيد ، فيحمل المطلق على غير ما دل عليه المقيد ، وهكذا .

ومما يجري فيه الجمع بين الدليلين أن الدليل اذا تعددت الأحكام المستفادة مئمه من حيث الاحتمال يعمل به في بعضها ، بينما يصرف الدليل الآخر الى غير ما قصر عليه الدليل الأول ، مثلا ، قال الرسول : لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ، مع تقريره صلى الله عليه وسلم ، صلاة جار المسجد في غير المسجد ، فالدليل الأول محتمل لنفي المذات والصحة ، ولنفى الفضيلة والكمال ، والتقرير يدل على اثبات الذات والصحة ، فيحمل الأول على نفي الفضيلة والكمال ، والثاني على اثبات الذات والصحة جمعا بين الدليلين .

ومثله ، ما اذا كان كل منهما عاما مثبتا لحكم في الموارد المتعددة فيوزعان ، بأن يصرف كل منهما التي مورد خاص ، مثلا قال صلى الله عليه وسلم : الا اخبركم بخير الشهود ؟ فقيل : نعم . فقال : أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد . وقال صلى الله عليه وسلم : ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد . فالأول عام يقتضي جواز أدا الشهادة قبل الاستشهاد والثاني أيضا عام يمنع شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد ، وللجمع بهنهما يصرف الأول الى حق الله تعالى ، ويصرف الثاني الى حقوق المكلفين .

الحكم الثالث ، فيما اذا لم يمكن الجمع بين الدليلين ، وذلك فيما اذا تساويا في القوة بأن يكونا ظنيين عامين أو خاصين ، من غير أن تكون الحدهما مزية على الآخر .

والحكم في المسألة أنه لا يخلو اما أن يملم تقدم أحدهما وتأخر الآخر ، أو يملم تقارنهما أو يجهل الحال ، بأن لا يملم ذا ولا ذاك .

أما أذا علم تقدم أحدهما وتأخر الآخر فالمتأخر يجب أن يكون ناسخا المتقدم · وهذا لا جدال فيه · ان كان المتقدم قابلا للنسخ بأن لم يكن من العقائد الدينية .

وأما اذا عام تقارنهما في الورود من الشارع فيتمين التخيير بينهما في العمل بواحد منهما الخرا لتساويهما من كل وجه الأمر الذي يتعذر معه الجمع أو القرجيح أن من شرط النسج التراخي بينهما ، وحيث علم تقارنهما فلا نسخ ، فيكون كل واحد منهما حجة قطعا لذا تعين التخيير بهنهما .

وأما اذا جهل التاريخ بين المتعارضين بأن ام يعام بينهما تأخر ولا تقارن فان كانا مما يقبل النسخ ، فانهما يسقطان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الأدلة لتعدر العمل بواحد منهما . لاحتمال ان يكون كل واحد منهما ناسخا فيكون حجة أو منسوخا فلا يكون حجة ، ومع الاحتمال لا يجوز الحكم بأحدهما دون الآخر ، فيرجع الى الأصل ، وهو عدم الحكم وبرا"ة الذمة ، وان كانا

مما لا يقبل النسخ فان المجتهد بتخير بينهما في العمل بواحد منهما نظرا لتعذر الجمع والترجيح · وان كان هذا قد يؤدي الى التحكم .

رابعا \_ في طرق الترجيح ، قد تبين مما تقدم أن الترجيح انما يتحقق بين الدليلين الظنيين المتعارضين اذا لم يمكن الجمع بينهما ، وتعذر الاطلاع على معرفة المتقدم والمتأخر سوا كانا خيرين غير متواترين أو قياسين وذلك مهما اقترن أحدد الخبرين أو القياسين بميزة تقويه وتقضى بترجيحه على مقابله .

بعض طرق الترجيح بين الخبرين . لما كانت المرجعات كثيرة لا تكاد تنحصر ، وجب الاقتصار على البعض الأهم منها ، وتقوى الخبر أو تضعيفه يرجع الى : سنده ، أو متنه ، أ ومداوله، أو الاجماع ، أو الى أمر خارج عن هذه الأربعة .

أولا \_ تقوى الخبر من جهة السند ، وذلك بأمور أهمها :

1 حثرة الرواة ، فيرجح الخبر الذي رواته أكثر على الخبر الذى رواته أقل ،
 أن الأول أغلب على الظن وأبعد عن احتمال وقوع الغلط ، بخلاف الذي رواته أقل .

2 - أن يكون أحد الراويين مشهورا بالمدالة أو أشهر أو اعلم أو أضبط أو أورع وأتقى من الآخر فروايته مرجحة على رواية من دونه في تلك الصفات ، اأنها أغلب عن الظن .

ان يكون أحد الراويين فقيها أو افقه او عالما بالنحو او اعلم وذا فطئة ويقضة او أكثر فطئة ويقضة على رواية الآخر.

4 ـ أن يكون راوي احد الخبرين جليس المحدثين أو سالم العقل دائما أو من أكابر الصحابة فيقدم على غيره في ذلك .

5 - أن يسمعه من غير حجاب، او يكون مباشرا لما رواه كما في حديث الترمذي عن أبي رافع ' أنه صلى الله عليه وسلم ' تزوج ميمونة وبنى بها وهو حلال، قال أبو رافع : وكنت الرسول بينهما ' فترجح على رواية ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم ' تزوج ميمونة ' وهو محرم ' أو يكون صاحب القصة كما في حديث أبي داود عن ميمونة آنها قالت : تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ' ونحن حلالان بسرف . فتقدم على رواية ابن عباس أنه تزوجها هو محرم ' أو يكون متحملا بعد التكليف أو مشهور النسب أو ذاكرا حال روايته عن شيخه غير معتمد على نسخة سماعه أو حافظا لما رواه ، بخلاف الآخر في الجمع ' فترجح روايته على رواية غيره .

ان يكون احدهما مزكى بالاختبار والمخالطة أو اكثر مزكين او زكي بصريح المقال دون الآخر ، فترجح روايته على رواية من زكي بالرواية او بالعمل بروايته او الحكم بشهادته.

7 \_ ان يكون احد الخبرين متواترا او مسندا او معنعنا او اعلى اسنادا ، فيقدم المتراتر على الآحاد ، والمسند على المرسل ، والمعنعن على ما طريقته الشهرة ، والأعلى اسنادا لقلة الوسائط بينه وبين الرسول ، على الذي تكثر فيه الوسائط ، الى غير ذلك من أوجه الترجيح

ثانيا \_ تقوى الخبر من حيث المتن ، وذلك بأمور اهمها ،

الخورين من الاختلاف والاضطراب دون الآخر والاضطراب ان تختلف ألفاظ رواة الحديث والاضطراب من الاضطراب مرجح على مخالفه المضطرب.

2 - ان يكون احد الخبرين نصا في معناه لا يحتمل المجاز . او متحه المداول والآخر مشتركا او احدهما حقيقة والآخر مجازا ، او مستقلا بالدلالة لا يحتاج الى اضمار وتقدير .

بخلاف الآخر في الجميع، فيرجح النص على غيره، والمتحد المداول على متعدده، والحقيقة على المجاز، والمستقل الدلالة على المحتاج في الجميع.

- 8 ان يكون احد الخبرين دالا بالوضع اللغوي والآخر بالوضع الشرعدي ، أو دالا على تهديد أو تأكيد ، فالتهديد كما في حديث البخاري عن عمار : من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ، فهو مقدم على أحاديث الترغيب في صوم النفل ، والتأكيد كما روى أنه صلى الله عليه وسلم ، قال أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل باطل . فيقدم على حديث : الأيم أحق بنفسها من وليها ، أو يكون دالا بطريق المطابقة والآخر بطريق التضمن والالتزام ، أو بطريق المنطوق والآخر بطريق المفهوم ، أو بطريق الاقتضا والآخر بطريق الاشارة والابما . فالدال بالوضع اللغوي أو على التهديد أو بالمطابقة أو بالمنطوق أو بالاقتضا ، ويقدم على مقابله في الجميع .
- 4) أن يكون أحدهما خاصا والآخر عاما او عاما لم يدخله التخصيص بخلاف الآخر ، أو يكون عموم أحدهما بالجمع المعرف باللام أو الافافة والآخر من قبيل ، ما ومن غير الشرطيتين فالخاص والمام الذي لم يدخله التخصيص والذي عمومه بالجمع المعرف، يقدم على مقابله في الجميع،
- 5 أن يذكر في أحد الخبرين الحكم وعلته دون الآخر ، أو يشتمل احدهما على زيادة لم يذكرها الآخر ، فالخبر الذي ذكر فيه الحكم مع علته او اشتمل على زيادة لم توجد في الآخر ، يقدم على مقابله ، ،

## ثالثا \_ تقوى الخبر من حيث مداوله ، وذلك بأمور ، أهمها :

- 1 \_ أن يكون أحد الخبرين ناقلا عن البرائة الأصلية ، والآخر مقررا لها كخبر : من مس ذكره فليتوضأ . مع خبر : ما هو الا بضمة منك ، فالأول مرجح على الثاني ، نأن الاول فيه زيادة علم ويفيد تأسيسا ، بخلاف المقرر للأصل فلا يفيد الا التأكيد .
- 2 ـ أن يكون أحد الخبرين اثباتا والآخر نفيا ، أو نهيا والآخر أمرا ، أو أمرا والآخر
   اباحة فالاثبات مرجح على النفي ، والنهي مرجح على الأمر ، والأمر مرجح على الاباحة .
- 8 ـ ان يكون احدهما خبرا متضمنا للتكليف والآخر امرا او نهما ، فالخبر مرجح عليهما
   في ذلك ، نأن الخبر اقوي دلالة على الطلب من الامر والنهي ، نأن عدم العمل بالخبر يلزمه محذور الكذب في كلام الشارع ، وذلك فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الأمر والنهي .
- 4 \_ ان يكون احد الخبرين نافيا للحد ، والآخر موجبا له ، فالنافي مرجح على مقابله لقوله صلى الله عليه وسلم : ادرؤوا الحدود بالشبهات .
- ق ان يكون احد الخبرين معقولا دون ااآخر ، فمعقول المعنى لكونمه ادعى الى الامتثال مرجع على غيره ، وكذا اذا كان احدهما وضعيا واأآخر تكليفيا ، فيقدم الوضعى على التكليف .
  التحكيفي الن الوضعى ، لا يتوقف على اي شرط من شروط التكليف .
- 6 ـ ان يكون احدهما اخف من الآخر ، فالأخف مرجح على الأثقل ، لقولـ متعالى : (يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر) وقد رجح بعض الأصواوون الأثقل ، لكونه اكثر ثوابا. رابعا ـ تقوى احد الخبرين بالاجماع ، وذلك من وجوه اهمها :
- 1 ان يكون احد الغبرين عن اجماع والآخر عن النص ، كتابا أو سنة ، فخبر الاجماع مرجح على النص .

- 2 ان يرد خبر عن اجماع الصحابة والآخر عن اجماع النابعين ، فالأول مرجع على الثاني ، وكذا اجماع النابعين على اجماع من بعدهم ، لقوله صلى الله عليه وسلم : خير القرون الذي أنا فيه ثم الذي يليه ،
- ان ينقل اجماعان بخبري آداد ، احدهما اجماع الكل ، والآذر اجماع أهل الحل والمقد مع مخالفة العوام ، فاجماع الكل مرجح على الآذر .
- 4 ان ينقل احد الخبرين اجداها انقرض عصره او ام يسبق بخلاف ، بهنما الآخر ينقل اجماعا لم ينقرض عصره او سبق بخلاف ، فالأول مرجح على الثاني فهما .
- 5 ان يكون احد الاجماعين لم يرجع فيه بعض المجتهدين بخلاف الآخر ، فيرجح الأول لبعده عن المناقضة على الثاني لقربه من المناقضة مع وقوع الخلاف فيه .

خامسا \_ تقوى احد الخبرين بأمور خارجية ، أهمها :

- 1 ـ ان يكون احد الخبرين موافقا في الحكم لدليل آخر من كتاب او سنة متواترة او اجماع او قياس او عقل او قول صحابي ، بهذما الآخر على خلافه في الجميع ، فما كان على وفق بمض هذه الأدلة مرجح على مقابله لأن الظن في الموافق بالقصد الى مدلوله أقوى من الخالف.
- 2 ـ ان يكون احدهما قد عمل بمقتضاه علما المدينة او الخلفا الأربعة او بعض الأمة بخلاف الآخر، فالمعمول به مرجح على غيره، أما ما عمل به اهل المدينة فلانهم اعرف بالتنزيل واهلم بمواقع الوحي والتأويل، ولأن المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي، فيكون عمل اهلها ناسخا لما خالفه، وكذا الخلفا الراشدون، احث الرسول على الاقتدا بهم، وكذا ما جرى عليه عمل الأحشر من العلما أو ما عمل بمقتضاه بعض الأمة، فانه يكون اقوى في النفس واغلب على الظن
- 8 ـ ان يوافق احدهما مرسل غيره دون الآخر ، وإنما رجح الموافق على المخالف لغلبة الظن وقوته في النفس في الأول دون الثاني .
- 4 ان يكون احدهما افرب الى الاحتياط وبراءة الذمة بخلاف الآخر ، فالأقرب الى الاحتياط مرجح على الآخر ، لكون الأول انرب الى تحصيل المصلحة ودنع المضرة بخلاف الثاني
- ق ان يكون احدهما لا يستلزم الغض والنقص من منصب الصحابي بينما الآخر يستلزم ذلك ، فالذي لا يقتضي النقص مرجح على خلافه ، كما روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر باعادة الوضو عند القهقهة ، مع خبر أنه عليه الصلاة والسلام امر ان لا تنزع الخفاف الا من جابة لا من بول او غائط او نوم ، وليس فيه القهقهة ، فالحديث الثاني لخلوه من القهقهة أيس فيه غض من مقام الصحابي ، فهو مرجح على الأول لاشتماله على القهقهة المستلزمة للنقص من مقام الصحابة ، ئأن القهقهة لا تناسب حال الصحابي .
- 6 ان يقدّرن بأحد الخبرين تفسير الراوي بقوله او نعله دون الآخر ، فالمقدّرن بالتفسير مرجح على خلافه لأن الراوي المخبر الأول يكون اعرف واعلم بما رواه دون الثاني .
- 7 ـ ان یذکر احد الراویون سبب ورود الخبر دون الآخر ، فالخبر المقترن بذکر سببه مرجح علی ما نم یقترن بشی من ذلك . وانما رجح الأول علی الثانی لزیادة اهتمام الراوی به
- 8 ـ ان يقترن احد الخبرين بما يدل على تأخره على الآخر ، فالمقترن بما دل على تأخره مرجح على ما لم يقترن بشي من ذاك اأنه لتأخره يجب ان يكون ناسخا للمتقدم ، وهذا يتحقق في عدة صور ، منها :
- اً \_ ان يكون احد الخبرين مشعرا بعلو شآن الرسول عليه الصلاة والسلام وقوة شوكته بخلاف ما لم يدل على ذلك ، فالمشعر بعلو شأنه وقوة شوكته مرجح على الخبر الدني ليس كذلك اذ الظاهر الأغلب تأخر الاول عن الثاني ، فيكون ناسخا له ، لأن علو شأنه وقوة

شوكته واظهار دينه على الأديان كلها انما كان في آخر أمره الأن شأنه لم يزل في ازدياد وتجدد على الدوام ، فما أشمر بعلو شأنه هو المتأخر .

ب \_ أن يكون أحد الخبرين بعد الهجرة والآخر قبلها ، فما كان بعد الهجرة مرجح على الآخر اظهور تأخره عليه فيكون ناسخاً له ، وما كان بعد الهجرة يعبرون عنه بالمدني سوا مسمع منه في المدينة أو غيرها ، وما كان قبل الهجرة يعبرون عنه بالمكي سوا ورد في مكة أو في غيرها .

ج \_ أن يكون راوي أحد الخبرين متأخر الاسلام عن الآخر ، فائذي رواه متأخر الاسلام مرجح على الذي رواه متقدم الاسلام ، أن الغالب فيما رواه متأخر الاسلام ، أن يكون بعد اسلامه ، بخلاف ما رواه متقدم الاسلام فهو محتمل لأن يكون قبل اسلام الراوي المتأخر ، او بعد اسلامه في آخر زمانه صلى الله عليه وسلم ، فرجح الاول المظن الغالب على الثاني لقوة احتماله .

د .. أن يكون أحد الخبرين مؤرخاً بقاريخ مضيق ، بنما الآخر يكون خالياً من التاريخ المؤرخ مرجح على الخالي من القاريخ لان الظاهر في الاول أنه مقاخر ، بخلاف الثاني فانه يحتمل أن يكون متأخراً كما يحتمل أن يكون متقدماً والاقل احتمالاً مقدم على المحتمل ، مثاله ما روي أنه صلى الله عليه وسلم خرج في مرضه الذي توفي فيه وصلى بالناس قاعداً وهم قيام ، فانه مرجح على ما روى أنه قال : اذا صلى الامام قاعداً نصلوا قموداً أجمعين ، وظاهر أن الحديث الثاني اولال مقيد بتاريخ محدود ، وهو زمان مرض موقه صلى الله عليه وسلم . أما الحديث الثاني نهو مطلق عن القاريخ .

ه . أن يعلم أن غالب روايات أحد الراويين بعد روايات الآخر ، فالخبر الذي رواه من غلب تأخر روايته مرجع على خبر من غلب تقدم روايته بنا على الغالب في كل ، فمهما ورد خبران متعارضان من هدين الراويين من غير أن يعلم المتأخر والمنقدم منهما فيرجح أحدهما على الآخر باعتبار ما اشتهر به راويه ، الحاقاً للناذر بالغالب في كل .

الترجيح بين القياسين اذا تعارض قياسان يصار الى الترجيح بيذهما الما باعتبار حكم أصل القياس واما باعتبار علته و فهو على نوعين :

أولا \_ الترجيح باعتبار حكم الاصل ، وذلك من وجوه ، أهمها :

1 - أن يكون حكم الاصل في أحد القياسين قطعياً بينما يكون في الآخر ظنياً ، فالمقطوع به مرجح على المعظنون ، كأن يدل الدليل في أحد الاصلين على الحكم بالمنطوق ، وفي الآخر بالمفهوم ، ومعلوم أن المنطوق أقوى دلالة من المفهوم ، لان الاول لا يقطرق اليه من المناوق الى ما قد يقطرق الى الثانى : لذا كان المنطوق أغلب على الظن لقوة دايله .

2 - أن يكون حكم الاصل فيهما ظنياً الا أن الدليل المثبت لاحدها أرجح من الآخر ،
 فالارجح مقدم على المرجوح قطماً ، الهلبة الظن في الاول دون الثاني .

8 - أن يكون حكم الاصل في أحدهما غير محتمل المنسخ ولا اختلف في نسخه ، بخلاف الآخر فالسالم من الاحتمال والاختلاف مرجح على الآخر ، لبعد الاول عن الحلل بخلاف الثاني .

4 ـ أن يكون حكم الاصل في أحدهما قد قام دايل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه مرجح على القياس عليه مرجح على مقابله لما في الاول من البعد عن الثعبد وعن الخلاف، بخلاف الثاني .

ق ـ أن يكون الحكم في أحد القياسين قد وقع الاتفاق على تعليله بينما الآخر يكون
 مختلفاً فيه ، فالمتفق عليه مرجح على المختلف فيه ، نأن الاول أبعد عن الالتباس وأغلب على الظن .

6 ـ أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بروايات كثيرة والآخر برواية واحدة ، فيرجح الاول
 على الثاني لبعده عن الخلل والخلاف ، بينما الذي رواه واحد يكون أقرب الى الخلل والخلاف .

7 - أن يكون الحكم في أحد الأصلين ثابتاً بعموم لم يدخله تخصيص بخلاف ااآخر ،
 فيرجح الاول لقوته على الثاني لضعفه بالتخصيص .

8 ـ أن يكون أحدهما ثابتاً بتصريح النص بينما الآخر انما يثبت بتقدير اضمار أو حذف ، فالنص مرجح لقوته وبعده عن الخلل على المقدر ، اضعفه وقربه الى الخلل .

9 - أن يدل الحكم في أحد القياسين على النقل عن البراء الأصلية ، أو على النحريم ، أو على النحريم ، أو على الأحريم ، أو على اثبات الطلاق أو العتاق ، أو على الخد ، بينما الآخر يدل على تقرير البراء الأصلية ، أو على الاباحة أو على نفي الطلاق أو العتاق ، أو على إثبات الحد ، فالاول مرجح على الثاني في جميع ذلك لما تقدم شرحه في تعارض الاخبار .

ثانيا \_ الترجيح باعتهار العلة وياتي على نوعين : من حيث وجودها وصفتها ، ومن حيث طرق اثباتها .

أولا \_ من حيث وجودها وصفتها ، وذلك من وجوه ، أهمها :

1 \_ أن تكون العلة في أحد القهاسين العتمارضين مقطوعاً بوجودها بأن تكون منصوصة وفي الآخر مظنونة الوجود بأن تكون مستنبطة ، فما قطع فيه بوجود العلة ، مرجع على ما كانت فيه ألعلة مظنونة ، لأن المستنبطة تحتمل الخطأ بخلاف المنصوصة .

ويجري هذا أيضاً فيما اذا كانت العلة في كل من القياسين مظنونة الا أن ظن وجودها في أحدهما أقوى وأغلب على الظن من الآخر.

2 - أن تكون العلة في احد القياسين وصفاً ذاتياً ، وفي الآخر وصفاً حكيماً مقدراً فالقياس الذي علته وصف ذاتي مرجع على الآخر ، لان الوصف الذاتي الزم لمحله من غير الذاتي والوصف الذاتي كالاسكار المخمر ، والحكمي المقدر تعلقه بالمحل كالنجاسة والحرمة فيقاس النهيذ على الخمر بجامع الاسكار في كل ، ويقاس عليه بجامع النجاسة او الحرمة ، فيقدم الاول الاول على الثاني لان الوصف الذاتي الزم للمحل وأقوى من غيره .

ومن الاصوليين من عكس ، وقال : الوصف الحكمي مرجح على الذاتي ، اعتباراً لان الحكم النبه بالحكم وانسب له ، وهو ضعيف .

8 ـ ان تكون العلة في احد القياسين اقل اوصافاً وتركيباً ، بينما تكون في الآخر اكثر اوصافاً وتركيباً ، بينما تكون في الآخر اكثر اوصافاً وتركيباً فالقياس الذي تكون علته بسيطة او اقل اوصافاً ، مرجح على غيره لانه اسلم من الاعتراض وابعد من الخلل بخلاف الثاني ، مثاله تعليل وجدوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافى غيد ولد ، فيرجح الاول على الثاني العدوان فقط . مع تعليله بالقتل العمد العدوان لمكافى غيد ولد ، فيرجح الاول على الثاني القلة اوصافه وبعده عن الاعتراض والخلل .

4 ـ ان تكون العلة في احد القياسين عامة ، بأن توجد في جميع "جزئياتها وافرادها بينما تكون العلة في القياس الآخر لا توجد الا في بعيض جزئياتها ، كان عاما ارجح من

مقابله ، لان الأول اهمومه أكثر فائدة من الثاني اقصوره ، مثاله تعليل حرمة الربا في البر باطعم وتعليله بالكيل ، فالاول يهم جميع جزئيات البر ، قليله وكثيره على السوا ، لان الطعم موجود فيها بينما الكيل لا يوجد الا في الجزئيات الكيهرة ، أما الجزئيات الصغيرة كالحفنة والحفنتين وما دونهما ، فلا يوجد فيها الكيل ، لذا كان التعليل بالكيل غير عام ولا شامل لجميع الجزئيات ، فهو أقل فائدة من العام ، وبنا على تعليل الحنفية الربا في البر بالكيل فانهم أجازوه في المقدار القنيل كاخفنة والحفنةين .

- |

5 \_ أن تكون الملة في أحد القياسين قد وقع الاتفاق على تعليل حكم أصلها الذي أخذت منه ، بينما الآخر قد اختلف في تعليله ، فالقياس الاول مرجح على الثاني لخلره من الخلاف وبعده عن الخلل .

8 - أن تكون العلة في أحد القياسين موافقة لاصول وقواعد متعددة ، بينما العلة في القياس الآخر ام توافق الا أصلا واحدا ، فالموافق للاصول المعهدة مرجح على غيره ، مثاله : مسح الرأس في الوضو ، فإن افراده بطريق القياس يشهد له أصلان ، هما التيمم ومسح الخف ، اذ كلاهما يفرد أما تثليثه فلا يشهد له الا اصل واحد ، وهو تثليث غسل بقية أعضا الوضو بالقياس عليها ، فيقدم الاول لقوته بكثرة شهادة الاصول على الثاني لضعفه بقلة ما يشهد له من الاصول .

7 ـ أن تكون العلة في أحد القياسين وصفاً وجودياً ، وفي الآخر وصفاً عدمياً ، فالقياس الذي تكون علته عدمية ، اأن العكم وجودي ، وتعليله بوصف وجودي انسب من تعليله بالعدم ، فالاسكار وصف وجودي ، وهو علة للحرمة ، وعدم الاسكار وصف عدمي ، فلا يناسب العكم الوجودي الذي هو الاباحية ، اذ لا ارتباط بين الوجود والعدم ، فلا مناسبة بينهما ، ولضعف الوصف العدمي قد اختلف في اعتباره ، بخلاف الوصف الرجودي حقيقيا كان او عرفيا أو شرعيا ، فقد وقع الانفاق على تعليل الحكم به .

8 - ان تكون العلة في أحدهما بمعنى الباعث، وفي ااآخر بمعنى الأمارة، فما كانت علته باعثة مرجح على ما تكون علته أمارة، للاتفاق على الأرل دون الثاني.

9 - ان تكون العلة في أحدهما وصفا ظاهرا منضبطا ، وفي الآخر وصفاً خفيا او غير منضبط ، فما علته وصف ظاهر منضبط مرجع على غيره ، لأن الأول أغلب على الظن ، لبعده عن الخلاف بخلاف الثاني .

10 ـ ان تكون العلة في احد القياسين مطردة منعكسة دون مقابله ، فما علته مطردة منعكسة مرجح على غير المطرد أو غير المنعكس ، اأن الأول اغلب عن الظن وابعد عن الخلاف، وحدًا ترجح المطردة فقط على المنعكسة فقط ، اأن الاولى وجودية ، والثانية عدمية والوجود أقوى واظهر من العدم ، وهما وان كانا ضعيفين الا ان الضعف بعدم الانعكاس اقدل من الضعف بعدم الاطراد ، فالضعف في المنعكسة الغير المطردة اقوى واشد منه في المطردة الغير المنعكسة .

11 \_ أن تكون هلة احدهما غير متأخرة عن الحكم بخلاف الآخر ، فما علته غير متأخرة مرجح على مقابله ، لبعد الأول عن الخلاف دون الثاني .

12 - أن تكون العلة في احد القياسين مناسبة وعلة الآخر شبعية ، فما علته مناسبة مرجح على الذي تكون علته شبعية ، لقوة غلبة الظن في الاول وبعده عن الخلاف دون الثاني .

18 - أن يكون المقصود من احدى الملتين من المقاصد الضرورية ، والمقصود من الملة في القياس الآخر من المقاصد الغير الضرورية، فما هو من المقاصد الضرورية مرجح على غيره ازيادة مصلحة الاول وغلبة الظن به بخلاف مقابله لذا شرع في الاول أبلغ العقوبات بخلاف الثاني .

14 \_ ان يكون المقصود من العلة في احد القياسين من الحاجيات الزائدة، ومقصود العلة في القياس الآخر من باب التحسينات والتزيينات، فدا هو من التزيينات، الحاجيات مرجح على ما هو من التزيينات، اعتبارا للحاجة في الأول دون الثاني .

15 \_ ان يكون مقصود احدى العلتين من مكه المصالح الضرورية ، ومقصود الاخرى من اصول الحاجيات الزائدة ، فما هو من مكملات الضرورية مرجح على مقابله ، لان الاول أعطى له حكم اصله فشرع له من الزجر ما شرع في اصله ، فشرب قليل الخمر يجب فيه من الحد ما يجب في شرب كثيره .

16 ـ ان يكون مقصود احدى العلتين حفظ اصل الدين . ومقصود الآخرى ما سواه من المقاصد الضرورية ، فما المقصود منه حفظ الدين مرجع على ما سواه من حفظ النفس والمقل والمال وغيرها . لان ثمرة الاول نيل السعادة الابدية ، اما الثاني فانما المقصود منه تحقيق الاول ، لذا قال تمالى : ( وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) .

17 ـ ان تكون الملة في احد القياسين ملائمة ، بينما تكون في الآخر غريبة ، فما علمة ملائمة مرجح على ما علمته غريبة ، لان الاول أبعد عن الخلاف واغلب على الظن .

18 ـ ان تكون العلة في احد القياسين متضعنة المقصود يعم جميع المكلفين ون الاخرى حيث يرجع المقصود منه عاماً مرجع على الاخرى حيث يرجع المقصود منه عاماً مرجع على المتضمن للخصوص لعموم الفائدة في الاول وقصورها في الثاني .

ثانياً \_ من حيث طرق اثباتها ، وذلك من وجوه ، اهمها :

1 - ان تكون العلة في احد القياسين ثابتة بالاجماع بهذما تكون في الآخر ثابتة بالنص فالقياس الذي ثبتت علمة بالاجماع مرجح على مقابله ، لان الاجماع اقوى من النص ، بدايل انه يعتريه النسخ بخلاف النص فانه يقبل النسخ .

ومن الاصوليمن من عكس حيث قال: النص القطعي مرجح على الاجماع لان النص اصل اللاجماع في الجماع الن عكس حجمة الاجماع الما ثبتت بالنص ويكون النص ارجح وأقوى على الاجماع والن الاول اصل والثاني فرع والفرع لا يقوى قوة الاصل والتحقيق كما تقدم ان الاجماع أقوى من النص.

2 - أن تثبت العلة في أحد القياسين بالنص القطعي ، وفي الآخر بالنص الظني ، وظاهر
 أن الاول يقدم على الثاني ، لان الظني لا يقاوم قوة القطعى ، فيكون مرجوحا .

وكذا اذا ثبتت العلة في كلا القياسين المتعارضين بدليل ظني ، إلا أن دليل العلة في أحدهما أقوى من الآخر ، فيرجح الاقوى لانه اغلب على الظن .

8 - أن تثبت الملة في أحد القياسين بالايما وفي المآخر بالسبر والتقسيم ، فالذي ثبتت علته بالايما . مرجح على ما كان بالسير والتقسيم ، لان الايما مأخوذ من كلام الشارع ، فيكون أقوى وأرجح علي السبر الذي هو من عمل المجتهد .

4 - أن ثبتت العلة في أحدهما بالسبر والتقسيم وفي المآخر بالمناسبة ، فما طريق اثبات العلة فيه السبر والتقسيم مرجح على ما طريقه المناسبة ، لأن السبر يجرى فيه الحكم بابطال ما لا يصلح للعلية من الاوصاف ، بخلاف المناسبة فلا يتعرض فيه للابطال .

5 \_ أن تكون العلة في أحدهما المناسبة وفي الـآخر الشبه ، فما طريقه المناسبة مرجع على ما طريقة الشبه ، لأن المناسبة أقوى دلالة على العلية من الشبة من حيث ان المصلحة في الاول أجلى وأظهر من الثاني .

6 - أن تكون الملة في أحدهما الشبه وفي الآخر الدوران والذي طريقه الشبه مرجح على ما طريقه الدوران ولا الشبه قريب من المناسب اكونه يتضمنه وأما الدوران فليس فيه مناسبة وانما هو مجرد ارتباط في الوجود والعدم وكما في الرائحة الفائحة الملازمة المشدة المطربة الدائمة مع تحريم الحمر وجوداً وعدماً مع أنها ليست علة للتحريم ولا الملة يجب أن تكون بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة والرائحة الفائحة ليست باعثة اذ لا مناسبة فيها بتاتاً على ان المصلحة بادية في الشبه دون الدوران والشرائع مبنية على المصالح .

ومن الأصوليين من رجح على الدوران المناسبة والشبه ، محتجاً بأن الدوران يفهد اطراد الملة وانعكاسها ، فهو اشهه بالعلل العقلية ، وبذلك يكون ارجح .

ورد بأن المناسب المطرد المنعكس ارجح من المناسب نقط ، اما مجرد الطرد والعكس فلا دلالة فيه على العلية ، وبذلك يكون اضعف من المناسب ، ومن الشبه .

7 ـ ان يكون احد القياسين قياس معنى ، والآخر قياس دلالة ، فقياس المعنى مرجح على قياس الدلالة ، لاشتمال الاول على المعنى المناسب ، والثاني على لازمه ، والمناسب اقوى دلالة على المصلحة من اللازم .

# المنبع الرابع من منابع علم «أصول الفقه» المجتهد المستفيد للأحكام من الأدلة

ونظراً الى ان المجتملة هو الذي قام به وصف الاجتماد ، فيجب النظر في الاجتماد وما يتعلق به من الأحكام ، وفي المجتمد وطبقاته وشرائطه الى غير ذلك مما ياتي :

#### مـقـدمـة

مبحث الاجتهاد من اهم مباحث اصول الفقه وأسماها ، أن الاجتهاد هو المقصود الاساسي والغاية القصوى من مباحث اصول الفقه وقواعده ، فهو نتيجتها وثمرتها ، وأثمن حان الاجتهاد يتوقف على غهر الأصول من علوم ومدارك الا ان علم الأصول هو الأساس المباشر الاجتهاد وعليه مداره ، لذا قال الفخر الرازي : ان اهم الملوم للمجتهد علم اصول الفقه ، اما غيره من العلوم والمدارك فان الاجتهاد وان حان متوقفاً عليها الا ان علم الأصول يتضمنها ويقتضيها النها عمدته ، وعليها مبنى قواعده واوكانه بل هي منبعه ، ومنها استمداده .

فالاجتهاد كما هو متوقف على علم الأصول مباشرة و كذلك متوقف على غيره من العلوم والمدارك بواسطة علم الأصول فيتوقف الاجتهاد على اتقان علم اصول الفقه وعلى المقيدة الاسلامية التي هي اساس التشريم من الايمان بالله تعالى وبصفاته السنية وبرسله وكل ما اخبروا به عن الله تعالى وعلى معرفة مدارك التشريع من حتاب وسنة واجماع وقياس وغيرها وعلى معرفة علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبالاغة وغيرها اأن هذه العلوم بها تعرف الأحكام الشرعة وتستخرج من مداركها .

وعليه فالجهل بعلم أصول الفقه او القصور فيه وكذا الجهل بالعقيدة الاسلامية الصحيحة او انكارها والجهل بمدارك التشريع من كتاب وسنة واجماع وقياس واستدلال وكذا الجهل بالعلوم العربية كل ذاك يعتبر حائلا ذون الدخول الى مضمار الاجتهاد أو الخرض في مباحثه اذ ذاك مدعاة الى الزيغ والضلال والانحراف عن الجادة والحكم بغير ما انزل الله.

والأجتهاد حكما يجري فيما لم يرد في حكمه نص من حتاب وسنة ولا اجماع ، حذلك يجري فيما كان ظني الثبوت من السنة ، أو ظني الدلالة من الحتاب والسنة ، ففي ظني الثبوت يقع الاجتهاد في سند الخبر ورجاله ومدى, قوته ، وفي ظني الدلالة يقع الاجتهاد في تفسيره وتأويله ، وفي خصوصه او عمومه واطلاقه او تقييده ، وفي بهانه او اجماله ، وفي أحكامه أو نسخه ، الى غير ذلك مما هو مجال للاجتهاد كتعارض النصين ، وبهذا يتضح الى الاجتهاد ليس خاصا بالقياس حيث يلجأ اليه فيما لم يرد فيه حكمه نص من كتاب ولا سنة ولا انعقد عليه اجماع ، بل يتعداه الى غيره مما هو مجال للرأى والاجتهاد .

وبعد هذه المقدمة فان الكلام على الاجتهاد ينحصر في العناصر الآتية: تعريف الاجتهاد. المجتهد وطبقات المجتهدين - المجتهد المطلق وشروط له - تجزئة الاجتهاد مجتهد المذهب مجتهد الفتيا - المجتهد فيه - اجتهاد الرسول - خطأ اجتهاد الرسول - الاجتهاد في عصر الرسول - مسائل الخلاف في وقوعه في عصر الرسول - حكم الاجتهاد والتكليف به بعد عصر الرسول - مسائل الخلاف في الاجتهاد ، المسألة الأولى في استعرار الاجتهاد أو انقطاعه - المسألة الثانية في الاصابة أو التخطئة ، والاثابة أو التأثيم - المسألة الثانية في العسائلة المائلة في نقض الحكم في المسائل الاجتهادية .

#### تعريف الاجتهاد

أما في الوضع اللغوي فهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال للحصول على أي غرض كان مما يقتضي الوصول اليه بذل الجهد والمعاناة ، لذا لا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة ، فيقال اجتهد فلان في حمل حجر الرحى ، ولا يقال اجتهد في حمل خردلة أو نواة .

وأما في اصطلاح الأصوليين فقد عرفوه بعدة تعاريف انتقد غالبها ولا داعي الى استعراضها وأحسن ما قبل من التعاريف في الاجتهاد قول ابن السبكي : الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم و فالاجتهاد في الاصطلاح بذل غاية الوسع من طرف الفقيه في استنباط المحكام الشرعية العملية الفهر القطعية المتعلة بأفعال المحكافين من أدلتها التفصيلية .

فبذل دون الوسع والطاقة لا يعتبر اجتهادا ، وبذل الوسع من الفقيه في غير الأحكام الشرعية كاللغة والنحو والعروض والبلاغة أو في الأحكام القطعية لا يعتبر شي من ذاك اجتماداً في اصطلاح الأصوليين .

فتلخص من هذا أن الحكم المحصل عليه بالاجتماد هو الحكم الشرعي المتعلق بأنعال المحلفين مما من شأنه ان يكون ظفيا .

المجتهد وطبقات المجتهدين والمجتهد كل من اتصف بصفات الاجتهاد من استفواغ الوسع والطاقة في استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية لأفعال المكلفين والمجتهدون على ثلاث طبقات : مجتهد مطلق ، مجتهد المذهب ، مجتهد الفتيا .

#### الطبقة الاولى المجتهد المطلق ويشترط فيه شروط.

1 \_ أن يعون بالغا عاقلا ، أن غير البالغ ام يكمل عقله حتى يعتبر قوله ، وغير الماقل لا تمييز له فلا يصح الاعتماد على نظره ، أنه لا قصد له .

2 \_ أن يكون قوي الادراك شديد الفهم بالطبع امقاصد الكلام ، نأن ضعيف الادراك
 وقاصر الفهم ، لا يتأتى منه النظر ولا يتمكن من الاستنباط المقصود بالاجتهاد .

8 - أن يكون عالماً بضروريات الدين صحيح الايمان جازماً بوجود الله تمالى واتصافه بجميع صفات الكمال من القدم والبقا والوحدانية والقدرة والارادة والعلم والحياة وغيرها وأن يكون مصدقاً بالرسول وبكل ما جا به من الشرع المنقول وبما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرات ولو ام يكن عارفاً بدقائق علم الكلم ولا بالدلائل المفصلة كما هي عادة الفحول من أهل علم الكلم ، بل يكفيه أن يكون عالماً بأدلة هذه الامور اجمالا ، وانما اعتبر الايمان بجميع ذلك شرطاً في صحة الاجتهاد لأن المجتهد انما يبحث في استنباط الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين وهذا يقتضي منه أن يكون عالماً بالحاكم وبصفاته ، وبعن هو الوسيلة في تبليغ أحكامه الى المكلفين حتى يكون على يقين بعن صدر منه التكليف ويجزم بما سمعه من أواله ويدركه من أحكامه .

4 ـ أن يكون عارفاً بالدليل المقلي وهو البراثة الأصلية وعالماً بالتمسك به ، لما تقدم من أن استصحاب المدم الأصلي حجة ، فيتمسك به الى أن يرد صارف من الحتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس أو الاستدلال .

قد أن يكون عالماً بالادلة وأقسامها وشرائطها ، فيهام أن الأدلة ثلاثة : عقلية تدل للائة المناها ، وشرعية تدل بوضع اللغة ، فأن من لم يعرف الأدلة وأقساءها وشرائطها لا يمكن له أن يعرف حقيقة الحكم ولا حقيقة الشرع ولا الشارع ولا من أرسله بشرعه ، لأن ذلك يتوقف على معرفة حدوث العالم وافتقاره الى محدث وموجد يجب اتصافه بجميع صفات الكمال ومنزه عن كل نقص ، مع العلم بأنه أرسل الى خلته رسلا أيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم فيما أخبروا به ، وبمعرفة تلك الأدلة وشرائطها يأمن من الخطأ في اجتهاده للوصول الى المطلوب لدى استنباط الأحكام .

6 ـ أن يكون عارفاً بالعلوم العربية لفة ونحواً وصرفاً وبلاغة وغيرها، أن أدلة التشريع عيى الكتاب والسنة والاجماع، وهي عربية الوضع والدلالة فلا يمكن استنباط الأحكام منها الا لمن كان عربيا عارفاً بالعلوم العربية، ليتأتى له لدى استنباط الأحكام من أدله التشريع بواسطة فهمه لخطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال أن يميز بين دلالات الألفاظ ليعرف ما كان بمنها صريحا أو ظاهراً مبيناً أو مجملاً، وما كان منها حقيقة أو مجازاً عاماً أو خاصاً مطلقاً أو مقيداً محكماً أو متشابهاً، وما كان منها منطوقاً أو مفهوماً مترادفاً أو متبايناً، ونحو ذلك.

فير أنه لا يشترط فيه أن يكون في هذه العلوم كالأصمعي في اللغة ، والخليل وسيبويه في النحو بل القدر الذي يمكن له به ان يفهم الأحكام من الأدلة ، وأن يدرك حقائق المقاصد الشرعية منها ، ومع ذلك فلا بد أن تكون لديه ملكة قوية في تلك العلوم ، يمكن له أن يستحضر بها كل ما يتوقف عليه من اطائف ومزايا لدى الحاجة ، لان ممارسة تلك العلوم والتوسيع فيها مما يزيد المجتهد قوة في الاستنباط ، وبصراً في الوصول الى مطلوبه .

7 ــ ان يكون ذا باج طويل وقوة معرفة الصول الفقه ، لان هذا العلم كما تقدم ،
 هو اساس الاستنباط وعلى قواعده مبنى الاجتهاد ، اذ به يتمكن من رد الفروع الى

أصواها وتطبيق القواعد على جزئياتها بأسهل طريق وأيسره ، فالجاعل بهذا العلم أو القاصر فيمه لا يوثق باجتهاده ولا يعتمم على استنباطه اذا لا يومن عليه من الوقسوع في الخبيط والخلط والزال.

8 - أن يكون دالما بكتاب الله العزيز متنا ومعنى وحكما ، اذ هو الاصل الاول في التشريع ، ولا يشترط معرفة جميعه ولا حفظه عن ظهر القلب ، بـل معرفة آيات الاحكام منه بمعرفة مواقعها لدى الحاجة حتى اذا نزلت به حادثة طلب حكمها من الآية الدالة عليه في موضعها ، وقد حصر بعض الايمة آيات الاحكام في خمسمائة آية . وان كان هذا مما استبعد لان الاحكام التي تستفاد من كتاب الله لا يصح حصرها في ذلك العدد المعهدن ، اذ كما تستفاد الاحكام من الآيات المواعظ الاحكام من الآيات المواعظ الاحكام من الآيات المواعظ والقصص والامثال ، لذا يتعين معرفة جمهدع كتاب الله الكريم ، لان جميدع آياته تعل على الاحكام الا أن منها ما يدل عليها مطابقة ، ومنها ما يدل عليها تضمنا أو التزاما ، وأيضا فان المجتهد لا يمكن له أن يميز بين الآيات الظاهرة في الاحكام وغيرها الا بمعرفة جميع آياته ،

9 - أن يكون عارفها بالسنة النبوية قولا ونميلا وتقريرا ، وسندا ومتنها ، تواثيرا وشهرة وآحادا ، ولا يلزم حفظ جميع أحاديث الاحكام بل يكفيه أن يكون عنده أصل مصحح كصحيحي البخاري ومسلم وسنن أبي داود والهيهقي أيمرف مواضعها في كلائمة آلاف، وبمضهم اليها عند الحاجة ، وقد حصر بمضهم سنن الاحكام في ألف ومائنين، وبمضهم في ثلاثمة آلاف، وبمضهم في خمسة آلاف، والتحقيق أن ذلك كله على وجه التقريب، والا فحصرها في عدد معين لا يصح .

ويتصل بذلك معرفة المتواتر والـآحاد والصحيح والضعيف من الاحـاديث المقدم الاول منهما على الثاني فـاذا لم يكن خبيرا بتمهيز المتواتر من الـآحاد ولا الصحيح مـن الضميف فقد يمكس الحكم فيهما مع أنه باطل لـذا تجبب معرفة المقبول والمردود من الاحـاديث فيأخذ بالمقبول ويترك المردود .

ومما يتصل به معرفة حال الدرواة وعدالتهم في القبول والدد ، ويكفى في الخبرة بحال الرواة تعديلا وتجريحا في القرون المتأخرة الاعتماد على أيمة العديث في ذلك ، كأحمد ابن حنبل والبخاري ومسلم وغيرهم فيعتمد في التعديل والتجريح عليهم لتعذر ذلك في الازمان المتأخرة الا بواسطة ، وهم في ذلك أولى من غيرهم ، اذ العدالة والتجريح انما يعرفان بالخبرة والمشاهدة أو بالتواتر ، وذلك بالنسبة الى الازمان المتأخرة في حكم المتعذر ، نظرا لكثرة الوسائط التي لا تزال في ازدياد بتعاقب الاعصار والدهور ، لذا اكتفى في ذلك بتقليد الآيمة المشهورين بالتحري والاحتياط فيمن يروون عنه ، أو يخبرون بتعديله أو بتجريحه .

10 \_ أن يكون عارفا بما وقع الاجماع عليه من الاحكام وما اختلف فيه حتى لا يخرق باجتهاده ما وقع الاجماع عليه ، فائه اذا له يكن عارفها بمواقع الاجماع قد يخرقه من حيث لا يعري وخرقه حرام ، فينبغي أن يعلم أنه ليس مخالفا للاجماع بفتواه ، وذلك بأن يعلم أنه موافق لمذهب من مذاهب العلما أو أن الواقعة التي عرضت له هي بنت وقتها ومتولدة في عصره بحيث لم يتقدم فيها خوض لاهل الاجماع .

11 - أن يكون عالما مالقياس وأركانه وشرائطه والعلمة الجاممة وطرقها الدى غير ذلك مما تقدم غرحه في مبحث القياس ، لأن القياس هـو مناط الاجتهاد ومبنى الاستنباط الموصل الى تفاصيل الاحكام المسائل التي لم يرد في حكمها نص ولا اجماع .

12 - أن يكون عالما بالناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة بأن يعلم أن هذا النص ناسخ وذاك منسوخ ، أما تقديم الناسخ على المنسوخ فذلك مما يعلم من قواعد أصول الفقه ، وانما اشترطت معرفة الناسخ من المنسوخ لأن الجهل بذلك قد يقع معه المجتهد في العكس بأن يحكم بالمنسوخ ويهدر الناسخ . ولا يشترط أن يكون على علم بكل ناسخ ومنسوخ من الكتاب والسنة ، بل المعتبر في ذلك هو العلم بأن الآية أو السنة التي أفتى بمقتضاها ليست من جملة المنسوخ وهذا الشرط خاص بالكتاب والسنة ، لأن الاجماع لا يكون منسوخا والقهاس لا يكون ناسخا ،

18 ـ أن يكون عالما بأسباب النزول ، أأن معرفة ذلك مما يعين على فهم المراد ويرشد الى الصواب فيما يراد باآية أو الحديث من المقاصد والغايات اجلب المصالح أو دفع المفاسد ، أن الشريعة الاسلامية مبئية على ذلك تفضلا منه تعالى ورحمة بعباده ، قال تعالى : (وما أرسلناك الا رحمة للمالمين) .

هذه أهم الشروط التي تعتبر في المجتمد المطلق والتي بها تتحقق صفة الكفاءة والأهلية للاجتماد والاستنباط في كل ما يمرض له من المسائل وفي جميع أبواب الفقه.

تجزئة الاجتهاد والمراد به أن يكون المجتهد عالما بأحكام بعض مسائل الفقه دون بعض أو تحصل لمه ملكة الاجتهاد والافتاء في بعض الابداب دون بعض، وقد اختلفوا في ذلك على مذهبين المدهب الأول للاكثرين قالوا : ان منصب الاجتهاد يتجزأ ، فيجوز أن يكون المجتهد عارفا بأحكام بعض المسائل وما يتعلق بها مما لا بد منه ، اذ قد تكون له العناية بباب من أبواب الفقه حتى تحصل له المعرفة الكافية بمأخذ أحكامه ، ولا يضره جهله بما لا تعلق له بذلك الماب أو بغير المسألة التي ينظر فيها مما يرجع الى باقي المسائل الفقهية .

واستداوا لذلك بأن المجتمع اذا كان عارف بطريق النظر في القياس فله أن يفتي مسائل القياس وان لم يكن ماهرا في علم الحديث، وكذا العالم بأحكام الطعارة وما يتملق بها فله ان يفتي في أحكامها وان لم يكن ذا مهارة في مسائل النكاح كمسألة النكاح بالولى، فهذه المسائل وأمثالها منفصل بعضها عن بعض، فلا تعلق ولا ارتباط بينها حتى تلزم الاحاطة بجميعها اذ لا يتوقف شي منها على الآخر، وأيضا فان الاجتهاد لو لم يتجزأ للزم أن يكون لمجتهد عالما بجميع المسائل مع أن هذا اللازم باطل.

وعلاوة على هذا فأن المجتهد اذا حصل له العلم بحكم مسألة من مسائدل أو بأحكام باب من أبواب الفقه مع احاطته علما بسائر المدارك والشروط الراجعة الى تلك المسألة أو ذلك الباب فانه لو ترك ما علمه وذهب الى تقليد الغير لكان بذلك معرضا عن العلم الحاصل بالتقليد، لأن المقلد من شأنه أن لا يقطع بما افتاه به مقلده، مع أن ذلك لا يجوز لقواه صلى الله عليه وسلم ؛ دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله : استفت قلبك وان أفتاك المفتون .

المذهب الثاني للأقلين ، قالوا : ان الاجتهاد لا يتجزأ فلا يجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة أو باب دون باب مما يتعلق بالفقه ، فالمجتهد يجب أن يكون مجتهدا مطلقا ذا مقدرة وملكة على الاجتهاد في جميع أبواب الفقه ومسائله .

واستداوا لله الله بأن كل ما يقدر جهل المجتمه به يجوز تعلقه بالحكم المفروض ، فلا يحصل له ظن انتفا المانع ، وبأن أكثر علوم الاجتماد يتعلق بعضها ببعض ويأخذ بعضها بحجزة

يمض ، فالمجتهد الذي يكون اجتهاده قاصرا على مسألة دون مسألة أو باب دون آخر لا يغلب على ظنه وجود المقتضى وانتفا المانع ، وما دام الأمر كذلك فلا يجوز له الافتا والحكم في المسألة.

والمختار من هذا الخلاف ما عليه الأكثرون من تجزئة الاجتهاد ، فلا يشترط أن يكون المجتهد محيطا علمه بجميع المسائل وبسائر أبواب الفقه .

ورد ما احتج به الأقلون بأن كثيرا من المسائل لا ارتباط بينها كما تقدم في مسائل القياس مع الحديث وفي مسائل الطهارة مع النكاح ، فالأولى لا علاقة لها بالثانية مطلقا اذ لا استمداد لنظر هذه من قلك وكذا مسألة قتل المسلم بالذمي ، فمن عرف الأحاديث الواردة في ذلك وطريق التصرف فيها لا يضره قصوره في عام النحو الذي يعرف به المراد من قوله تعالى : (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين) اذ لا ارتباط بين البابين .

وزيادة على ذلك فان حثيرا من المجتهدين قد سئلوا هن عدة مسائل فأجابوا هن البعض دون البعض ، مع أنهم مجتهدون بلا خلاف ، اذ ليس من شرط المفتى أن يكون عالما بجميع المسائل الفقهية ومداركها لأن ذلك فوق طانة البشر ، لمدًا روى أن الامام مالكا رضي الله عنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع منها وقال في ست وثلاثين الباقية : لا أدري . وحدًا روى أن الامام الشافعي توقف عن الجواب في حثير من المسائل مع أنه لا خلاف في بمض أنه مجتهد على عن الافتا في بمض المسائل من الافتا في بمض المسائل عن الافتا في بمض المسائل عن المحابة رضى الله عنهم أجمعين .

وعليه فالذي يجب اعتباره في المجتمد أن يكون على بيئة وبضيرة في التمييز بين ما يدري وما لا يدري و فيفتى بما يدري ويتوقف فيما لا يدري وليس من شرطه أن يكون علمه محيطا بجميع المسائل لأن ذلك ليس في وسع البشر ، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها .

الطبقة الثانية مجتهد المدهب، وهو المتمكن من تخريج الوجوه والأحكام التي يبديها ويستنبطها على نصوص أمامه، كأن يقيس ما سكت عنه على ما نص عليه لوجود الجامع بين المنصوص عليه والمسكوت عنه ، أو دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة قررها، بل المجتهد في المدهب قد يستنبط الحكم من نصوص الشارع لكن يجب أن يتقيد في استنباطه من نصوص الشارع الكرى على طريقة امامه في الاستدلال ومراعاة قواعده وشروطه وبهذا يفارق المجتهد المطلق فانه لا يتقيد بطريقة غيره ولا بمراعاه قواعده وشروطه ، لذا تعتبر نصوص الامام وقواعده بالنسبة لمجتهد المطلق .

الطبقة الثالثة مجتهد الفتيا وهو المتبحر في مذهب اماءه المتمكن من ترجيح قول له على المام على وجه آخر اهم . على اخر اذا أطلقهما • مع العلم والاقتدار على ترجيح وجه للأصحاب على وجه آخر اهم .

المجتهد فيه . والمجتهد فيه كل حكم شرعي دليله ظني .

فالأحكام المقلية ومسائل علم الكلام وكذا الأحكام اللغوية ليست من الشرع في شي فلا تكون محلا للاجتهاد، وما كان دليله قطعها كالعبلوات الخمس والزكاة والصيام والحج وغيرها وكذا تحريم الخمر والزنى والسرقة، فانها جميما من الأحكام القطعية المعلومة من الدين بالضرورة، ولا مجال فيها للاجتهاد أن المخطي فيها يعد آثما، بهد أن المسائل الاجتهادية لا يعد المخطى فيها باجتهاده آثما.

اجتهاد الرسول. اختلف الاصوابون في جواز اجتهاد الرسول عليه الصلاة والسلام وتعبده به فيما لم يرد في حكمه نص من الشارع على مداهب:

المذهب الأول للجمهور ، منهم الامام الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو يوسف وغيرهم ، قائوا: ان الاجتهاد جائز للنبي صلى الله عليه وسلم ومتمبد به فيما يعرض له من الحوادث التي لم ينزل فيها وحي مطلقا سوا كانت دينية أو دنيوية .

واستداوا لذلك بالكتاب والسنة والمعقول

أما الكتاب فقوله تعالى: (فاعتبروا يأولى الأبصار) أمر الله تعالى أولى الأبصار على المعموم بالاعتبار والنبي أنفذ الناس بصيرة وأكثرهم خبرة بشرائط القياس واستعمال الرأي، وقوله تعالى: (افا أنزلنا الميك الكتاب بالحق التحكم بين الناس بما أراك الله) وما أراه الله يعم الحكم بالنص والاستنباط من النص وذلك هو الرأي، وقوله تعالى بطريق العتاب للنبي على أخذه الفدا في أسرى بدر: (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يشخن في الارض قريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم) ولما نزلت هذه الآية قال الرسول: أو نزل من السما على المناب ما نجا منه الا عمر. لانه حكان أشار بققاهم، وهذا يعل على أن ذالك كان بالاجتهاد لا بالوحي، أذ لا يمكن العتاب فيما صدر عن وحي، وقوله تعالى عتاباً له أيضا على الأذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك: (عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين على الذين صدقوا وتعلم الكاذبين) عاتبه الله تعالى على ذلك ونسبه الى الخطأ، وذلك لا يكون في حكم صدر عن وحي فلم يبق الا الاجتهاد، والآيتان تدلان على وقوع الاجتهاد من الرسول والوقوع أقوى دليل على الجواز.

وأما السنة فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال في شأن مكة: لا يختلا خلاها ولا يمضد شجرها، فقال المباس: الا الاذخر. فقال عليه الصلاة و انسلام: الا الاذخر. ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك اللحظة، فكان الاستثناء اجتهادا، فأن النبي في هذا الحديث نهى عن ازعاج صيد مكة وعن قطع شجرها، ولكن لما استثنى العباس الاذخر وافقه النبي على ذلك، فدل على أن النهي أولا والرجوع عنه ثانيا كان اجتهادا والا فلو كان عن وحي لما جاز له اقرار العباس على استثناء الاذخر. وقد روى أيضا عن أم سلمة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم قال: اني أقضى بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي. وروى أيضا ان النضر ابن الحرث كان من أسرى بدر فقتله النبي صلى الله عليه وسلم، فأنشدته اخته او بنته قولها:

ني قومها والفحال فحل معرق من الفتسى وهو المغيض المحنق

أمعمد والنجال نجال كريمة ما كان ضرك لو مننت وربما فقال عليه الصلاة والسلام:

لو سمعت شعرها قبل قبله ما قبلته ، فدل هذا على أن يقبله كان اجتهادا ، والا لما جاز له الرجوع عنه لو كان من وحي .

وأما المقل فمن وجهين:

أولا \_ ان العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لظهور دلالة النص بخلاف الاجتهاد فانه يستدعى معاناة ومحابدة واتعاب النفس في الوصول الى المعرفة ، وبذل الجهه وتحمل المشقية يستدعى زيادة الثواب والأجر ، لقوله صلى البله عليه وسلم لعائشية :

ثوابك على قدر نصبك ، وقوله : أفضل العبادات أحمزها ، أي أشقها ، فلو لم يعمل النبي بالاجتهاد مع عمل أمته به لاقتضى ذلك اختصاص بعض أمته بفضيلة ليست له وذلك ممتنع .

ثانيا \_ انه صلى الله عليه وسلم اذا اغلب على ظنه أن الحكم في صورة معلل بوصف ثم علم أو ظن أن ذلك الوصف حاصل في صورة اخرى فانه يلزم أن يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة كحكمه في الصورة الأولى . وبدلك يترجح في نظره اثبات الحكم في الغرع ضرورة ويجب العمل به نأن العمل بالراجح واجب والا كان تاركا لما غلب على ظنه أنه حكم الله تعالى و وذلك حرام بالإجماع .

المذهب الثاني للأقلين ، منهم أبو على الجهائي وابنه أبو هاشم ، قالوا : ان الاجتهاد غير جائز للنبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أنه متعبد به .

واستداوا الذلك بالكتاب والمعقول.

أما الكتاب فقوله تمالى: (وما ينطق عن الهوى ان هـو الا وحي يوحى) وهو ظاهـر في المموم فيدل على كل ما ينطق به ان هو الا عن وحي والقياس ايس بوحي فـلا ينطق به ، وعليه فلا يجوز له الاجتهاد نأن القول بالرأي ما هو الا اتباع لغرض النفس وهواها

وأما المعقول فمن وجوه:

- 1 ـ النبي صلى الله عليه وسلم كان ينتظر الوحي في كثير من الحوادث كالظهار واللمان وغيرهما فلو كان متعبدا بالاجتهاد لما توقف على الوحي في فصل ما يعرض اله من الحوادث والخصومات الى نزول الوحي الما فيه من ترك ما وجب عليه من الاجتهاد، واللازم ممتنع باطل.
- 2 \_ لو كان في الأحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد اجاز أن لا يجعل أصلا لقياس وان يخالف فيه ، وان لا يكفر مخالفه ، اذ جميع ذلك من اوازم الأحكام الثابثة بالاجتهاد فلا تجعل أصلا لقياس وتجوز مخالفتها ولا يكفر مخالفها ، بيد أن هذه اللوازم باطلة فيما يرجع الى الرسول فدل ذلك على أن احكامه انها هي عن وحي لا عن اجتهاد ،
- ان الاجتهاد لا يفيد الى الظن ، والنبي صلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بالتقين الحكم لا يجوز بالتقلي الأحكام من الوحي المفيد للقطع ، والقادر على تحصيل اليقين في الحكم لا يجوز له المصير الى الاجتهاد الذي لا يفيه الا الظن .

المذهب الثالث لبعض الأصواههن قالوا: انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بالاجتهاد في مصالح الدنيا وشؤون الحروب دون الأحكام الشرعية ، فيجيزونه في الحروب ونحوها النها تقطلب الغور لعظم المفسدة التي قد تنجم على التأخير كاستهلا العدو على البلاد ، أما الأحكام الشرعية فيجيزون فيها التأخير اذ لا داعي الى الغور فليس له أن يجتهد فيها .

وهذا المفصيل لم ياتوا عليه بحجة مقنعة ، وانما ذهبوا اليه الجمع بين أدلة المجيزين وأدلة المانعين ، فيصرفون أدلة المجزين الي شؤون الآرام في الحروب ونحوها كما يصرفون أدلة المانعين الى الأحكام الشرعية .

والصحيح المختار من هذا الخلاف ما عليه الجمهور من جواز اجتهاده صلى الله عليه وسلم وتعبده به مطلقا في مصالح الدنيا كالحروب، وفي الأحكام الشرعية، لما تقدم شرحه وتحريره من أدلة النقط والعقل، ورد ما احتج به المانعون بما ياتي :

نغيما يرجع الى الآية ، وهي قوله تعالى : وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى. رد الاحتجاج بها من وجهين :

أولا - إن المراد به القرآن المرد على الكافرين الذين قالوا: (انما يعلمه بشر) فقال تعالى المرد عليهم: (وما ينطق عن الهوى إن هو الا وحي يوحي) فتعين قصر هذه الدآية على القرآن ثانيا - ان الآية لا دلالة فيها على نفي الاجتهاد نأنه صلى الله عليه وسلم اذا كان مأمورا بالاجتهاد نقوله تعالى: (فاعتبروا يأولى الابصار) لم يكن اجتهاده نطقا عن الهوى بل عنوحي،

وفيما يرجع الى الدليل الأول من المعقول ، رد الاحتجاج به بأن انتظاره للوحي قد يكون لحصول اليأس من النص ليجوز له الاجتهاد لأن العمل بالقياس مشروط بالتيقن بعدم النص وقد يكون لأن استفراغ الوسع يستدعى زمانا أو نأن الأمر لا يقتضي الفور .

وفيما يرجع الى الدليل الثاني من المعقول ، رد الاحتجاج به بأن الفرع في قياسه عليه الصلاة والسلام انما صح جعله أصلا لقياس آخر الأنه صار منصوصا عليه من جعته فعو بمثابة قولهو فعله وتقريره ، وبأنه انما لم تجز خالفته في اجتعاده مع أن للمجتعد ان يخالف مجتعدا آخر ، نأن ذلك مقيد بما اذ لم يقترن الاجتعاد بقاطع ، واجتعاده صلى الله عليه وسلم قد اقترن بأمر الله تعالى باتباعه فتجب طاعته ولا تجوز مخالفته ، كما اذا اقترن اجتعاد غيره باجماع - وهو قاطع - فلا تجوز مخالفته نائن مخالفته انكار لما جا به ، وهو يستلزم انكار الرسالة ، وذلك كفر ،

خطاً اجتهاد الرسول . الذين قالوا بجواز الاجتهاد المرسول عليه الصلاة والسلام وتعبده به قد اختلفوا في جواز خطئه وعدم جوازه على مذهبين:

المدهب الأول للاكثرين ، منهم الشافعية والحنابلة والمالكية وجماعة من المعتزلة ، قالوا، يجوز الخطأ على النبي عليه الصلاة والسلام في اجتهاده مع التنبيه عليه بسرعة .

واستداوا لذلك بالوقوع في الكتاب والسنة ،

أما الكتاب فقوله تعالى: (عفا الله عنك لم أذنت اهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعام الكاذبين) ذلك الآية على عتابه على الاذن اهم في عدم الخروج معه ، وذلك يدل على خطئه في الاذن اهم، إذ لو كان عن وحي لما توجه اليه العتاب ، وكذا قوله تعالى في مفاداة أسرى بدر: (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يشخن في الأرض) الى قوله: (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) وقد قال عليه الصلاة والسلام: لو نزل من السما عذاب ما نجا منه الا عمر، لأنه كان قد أشار بقتلهم ونهى عن المفاداة ولكن الرسول ارتابى رأى ابى بكر بالمفاداة فعوتب على ذلك ، فهلت المايتان على جواز خطئه عليه الصلاة والسلام ووقوعه .

وأما السنة فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: انما أحكم بالظاهر وانكم تختصمون الني، فلعل بمضكم ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حتى أخيه فلا يأخذ منه شيئا فانما أقطع له قطعة من النار. فدل هذا الحديث على أنه قد يقضي بما لا يكون حقا في نفس الأمر، وبذلك يكون خطأ في الاجتهاد، ولذا قال صلى الله عليه وسلم 1 انما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون، فاذا نسيت فذكروني.

المذهب الثاني المأقلين قالوا أ أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يخطي في اجتهاده. واستدلوا لذلك بما ياتي :

1 - انه صلى الله عليه وسلم يجب على الأمة اتباعه لقوله تمالى: (فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون) وقوله: (فأتبعوني يحببكم الله) وقوله: (فلا وربك لا يومنون حتى يحكمون في أنفسهم حرجا مما تضيت ويسلموا تسليما) هذه الآيات تدل على وجوب اتباع الرسول في أقواله وأفماله وتقريراته وذلك يستلزم وجوب اتباعه حتى في الخطأ مم أنه باطل.

2 - ان الأمة اذا أجمعت على حكم صادر عن اجتهاد فان اجتماعهم يكون معصوما من الخطأ لما تقدم في الاجماع من عصمة الأمة عن الخطأ ، فلو جاز الخطأ على الرسول لانتضي ذلك أن الأمة أعلى رتبة منه العدم عصمته من الخطأ ، وذلك باطل اأن اجتهاده أولى بالعصمة من غيره ، بل هو عليه الصلاة والسلام أفضل من جميع الأمة ، فيكون تجويز الخطأ عليه غضبا من منصبه.

انه صلى الله عليه وسلم أو جاز الخطأ عليه في اجتهاده أكان ذاك موجبا المتردد في قوله والشك في أصابته الحق، وذلك مخل بمقصود البعثة الذي هو أتباعه في أحكامه تحقيقا أمصالح المباد والمختار من هذا الخلاف ما عليه الأكثرون أما تقدم من الأدلة.

ورد ما احتج به الأقلون بما ياتبي :

أما الدليل الأول نقد رد بأنه منقوض بوجوب اتباع العوام للمجتهد وان كان اجتهاده خطاً نكونه أفضل منهم واذا كان الأمر كذلك فسيد المرسلين أولى باتباعه فيما قد يصدر عنه من خطأ وأيضا فان الدين قالوا بجواز خطئه عليه الصلاة والسلام قد اشترطوا أن لا يقر عليه اذ يقولون بوجوب التنبيه عليه قبل مضى زمان يمكن اتباعه فيه.

وأما الدليل الثاني فقد رد بأن عصمة الأمة عن الخطأ فيما أجمعت عليه لا يقتضي أن تكون أعلى رتبة من رتبته صلى الله عليه وسلم مع اختصاصه بشرف الرسالة ، وايضا فان عصمة الاجماع اذما استفيدت من قوله لأنه الشارع المتبع ، وأهل الاجماع متبعون له ومأمورون بالاقتداء به ، فكيف مع هذا يتصور أن يكونوا أعلى رتبة منه أو يقاربونه فهها .

وأما الدايل الثالث، فقد رد بأن المقصود من البعثة انما هو تبليفه عن الله تعالى أو امره ونواهيه باظهار المعجزات الدالة على صدقه في رسالته وتبليغه عن ان تعالى وذاك ما لا يتصور فيه خطؤه اجماعا، أما حكم اجتهاده فانه لا يقوله عن وحي ولا بطريت التبليغ، فيكون حكمه في ذلك حكم غيره من المجتهدين، فتطرق الخطأ اليه لا يوجب الاخلال بالمقصود من البعثة والرسالة، على أن تقريره على اجتهاده حاسم للشك وقاطع لكل تردد وعليه فلا اخلال بالرسالة، وانما يتوهم الاخلال لو بقي الشك، وربما انه قد حسم بالتقرير وانتفى بالتأييد فلا شك ولا تدردد اصلا، وهذا ما مشى عليه الآمدى وغيره، وقال: انه المختار.

أما ابن السبكي فقد صوب مذهب الأقلين المانعين من جواز خطئه صلى الله عليه وسلم في اجتهاده حيث قال : والصواب أن اجتهاده صلى الله عليه وسلم الا يخطي ، تنزيها امنصب النبوة عن الخطأ في الاجتهاد ، وعبر بالصواب للاشارة الى أن مقابله خطأ .

هذا وقد نانش الأقلون جميع الأدلة التي احتج بها الأكثرون.

والذي يظهر أن المذهبين متقاربان أن الذين قالوا بجواز الخطأ على الرسول قيدوه بأنه ينبه عليه بسرعة قبل مضى زمان العمل ونظروا الى أنه بشر قد يعتريه السعو والنسيان والذين قالوا بمنع الخطأ عليه قد نظروا الى جهة النبوة المقتضية للعصمة وفزود عن الخطأ في اجتهاده الذي هو نوع من الوحى .

الاجتماد في عصر الرسول. الاجتماد بعد عصر النبي جائز اجماعا، وانما النظر في جوازه في عصره، وقد جرى في المسألة خلاف على أقوال:

- 1 ـ المأكثرين قالوا ، أن الاجتماد جائز في عصره عليه الصلاة والسلام مطلقا ، في حضرته وفي غيبته ، بأذنة وبدون اذنه .
  - 2 \_ يقول بالمنع مطلقا أيضا .
- 8 \_ يقول بالتفصيل بين البعيد كالولاة والقضاة فيجوز اهم ، وبين القريب فلا. يجوز -
- 4 \_ يقول بالجواز ان كان باذنه صريحا أو ضمنا بأن سكت عنه وبالمنع ان لم يكن بأذنه

أدلة الأحثرين، استدل الأحثرون المجواز مطلقا بالوقوع في عدة قضايا وحوادث. أما في حضرته فمنها:

- 1 ما روي أن أبا قتادة الأنصارى قتل مشرحا ، وقال الرسول عليه الصلاة والسلام: من قتل قتيلا له عليه بهنة فله سلبه ، فقام أبو قتادة وقال : قتاته وطلب سلبه ، فقال رجل : صدق وسلبه عندي ، وطلب من الرسول أن يرضيه عنه ، فقام أبو بكر الصديق وقال : لاها الله ، اذا لا يعمد الي أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله ، فيعطيك سلبه ، فقال الرسول : صدق .
- 2 ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في يهود بني قريضة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم بالرأي ، فقال عليه الصلاة والسلام : لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرفعة ، أي بحكم الله . والرفيع السمام ، فكأنه قال : بحكم من فوق سبع سعاوات .
- 8 ـ ما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال لعمرو بن العاص: احكم في بعض القضاياً فقال: أجتهد وأنت حاضر؟ فقال: نعم. ان أصبت عنت أجران وان أخطأت فلك أجر واحد. وقال أيضا لعقبة ابن عامر ولرجل من الصحابة: اجتهدا فاق أصبتما فلكما حسنة ، وان أخطأتما فلكما حسنة ،

وأما في غيبته فعدة قضايا أيضا منها :

- 1 ـ ما روي أن عمرو بن العاص صلى بأصحابه وكان جنبا ولم يغتسل بل تيمم وقال: سمعت الله تعالى يقول: (ولا تقتلوا انفسكم) فقرره رسول الله على ذلك.
- 2 ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم . أمر بالندا " يوم انصرافه من الأحزاب الا يصلين احد الا في بني قريضة ، فتخوف ناس من فوات الوقت فصلوا دون بني قريضة ، وقال آخرون : لا نصلي الا حيث امرنا رسول الله عليه الصلاة والسلام " وان فات الوقت ، فما عنف الرسول احد من الفريقين بل اقر كلا منهما على صلاته ،

8 ما روى أنه صلى الله عليه وسلم أقر مماذا على اجتهاده لما بعثه قاضيا إلى اليمن. الى غير ذلك من الحوادث والقضايا التي وقع فيها اجتهاد الصحابة رضي الله عنهم في عصره بمحضره وفي غيبته ما يدل على الجواز.

استدل المانعون من وقوع الاجتهاد في عصره مطلقا بأن الصحابة كانوا قادرين على معرفة الحكم يقينا بالنص وبالتلقي من الرسول عليه الصلاة والسلام ، والقادر على التوصل الى الحكم على وجه اليقين لا يجوز له العدول الى الاجتهاد الدي لا يفيد الا الظن ولا يؤمن معه من الخطأ ، وأيضاً فان الصحابة كانوا يرجعون عندما تعرض لهم الحوادث الى النبي عليه الصلاة والسلام ، ولو كان اجتهاد جائرا لهم لم يرجعوا اليه .

رد هـ 14 الاستدلال .

أما الوجه الأول من هذا الاستدلال فقد رد بما تقدم من عموم الأمر بالاعتبار في قوله تمالى: (فاعتبروا يأولى الأبصار) والاعتبار هو الرأي والاجتهاد، والأمر بالاعتبار عام للنبي والمته، فالمجتهد يكون آتيا بما أمر به بعد بذل الوسع والطاقة، وبأنه او كان عنده وحي في ذلك الملغه الى أمته، وره أيضا بما تقدم من الوقوع في قضيتي سلب من قتله ابو قتادة الأنصاري، وتحكيم سعد بن معاذ في يهود بني قريضة وغيرهما.

وأما الوجه الثاني فقد رد بأن الصحابة انما كانوا يرجمون في أحكام الوقائع التي تنزل بهم الى الرسول عليه الصلاة والسلام فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتماد.

أما أصحاب القول الثالث فقد استداوا لما ذهبوا اليه بأن الاجتهاد انما جاز الولاة والقضاة ابمدهم وعدم تمكنهم من مراجعة الرسول حتى لا تتمطل المصالح ، بخلاف الاجتهاد في حضرة النبي فعلاوة على تمكنهم من مراجعته فيه افتيات عليه .

حما استدل أصحاب القول الرابع بأن الاجتهاد بدون اذنه صلى الله عليه وسلم وتقريره يعتبر انتياتا على مقام النبوة.

رد ما احتج به أصحاب المذهب الثالث والرابع. كل ما احتج به أصحاب المذهبين الثالث والرابع رد بأنه لا افتيات بعد الاذن في استعمال الرأي الشامل للأمة ، وبما تقدم من الوقوع غيبة وحضورا بأذن وبدون اذن.

الخلاف في وقوع الاجتماد في عصر الرسول. الذين ذهبوا الى القول بجواز الاجتماد في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام قد اختلفوا في وقوعه على أقوال:

- 1 يرى أصحابه أن الاجتهاد قد وقع في عصره صلى الله عليه وسلم في حضرته وفي غيبته ، بدايل قضية سعد بن معاذ ، وقضية أبي قتادة في شأن السلب ، وقضية تحكيم عمرو بن العاص وعقبة ابن عامر ، وغير ذلك مما تقدم شرحه .
- عمنع أصحابه الوقوع مطلقا ، مستداين الماك بأنه او وقع الشتهر ونقل .
   ورد هذا بما تقدم من أحاديث الوقوع ، كما جرى اسمد وعمرو بن العاص وأبي بكر .
- 8 من يقرر أصحابه وقوع الاجتهاد في غيبة الرسول ، وينكرون وقوعمه في حضرته .
   ورد هذا التفصيل بما رد به سابقه من الوقوع في حضرته ، في قصة سعد وابري بكر وعمرو بن المحاص .

4 ـ ذهب أصحابه الى الوقف عن القول بالوقوع وعدمه لتعارض الأدلة لديهم وتكافئها مما أدى بهم الى التوقف عن القول بالوقوع أو بعدمه ،

والأصح المختار من هذا الخلاف هو القول بالوقوع مطلقا في حضرته وفي غيبته لما تقدم من الأدلة ، الا أن ذلك ظنا لا قطما ، لأن الأخبار الواردة في ذلك كلها آحاد لا تفهد القطع، وإن كان لتمدد طرقها تفيد الظن الغالب.

الاجتهاد بعد عصر الرسول. قد تقدم أن الاجتهاد بعد عصر الرسول جائز إجماعا ، ولكن يبقى النظر في التكليف به في هذا العصر ، ويجب أن يفصل فيه بهن العامي الذي لا اهلية له وبهن من توفرت فيه شروط الاجتهاد من العلما".

أما العامي فلفقده مؤهلات الاجتهاد لا يكلف بالاجتهاد باجهاع الصحابة ، فانهم كانوا يفتون العوام فيما ينزل بهم من القضايا ، ولا يأمرونهم بالاجتهاد وهذا معلوم بالفرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم ، وأيضا فلو كلف سائر العباد بالاجتهاد لتطلعت المصالح الدنيوية التي تقتضيها الحياة الاجتماعية من فلاحة وصناعة وتجارة وغيرها ، وبذلك ينتشر الفقر والبؤس والشقا وتعم الفوضى ويختل توازن الحياة ، وذلك مما يؤدى بالعلما الى ترك العلم والانصراف الى طلب المعيشة ، فيندرس العلم بتانا ويندثر العلما انفسهم ، مع أن الله تعالى انما شرع الشرائع لمصالح عباده ونفى عن نفسه جعل الحرج على العباد في الدين حيث قال : (وما جعل هليكم في الدين من حرع) فلا يريد اهم الا السعادة والاطهئذان لذا قال تعالى : (فاولا نفر من حل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم) فالله تعالى انما كلف بعضا من خلقه بالتعلم لينذروا الآخرين ، وليعلموهم شريعته وأحكامه ، وليكونوا قدوة للمسلمين حفظا المشريعة من الضهاع ، فلم يات التحليف بالتعليم والاجتهاد عاما اجميع الخلق بل ابعضهم دون البعض من المنها عن المنها عن المهم ون البعض من المنها علم العمون ون البعض من المهم ون البعض من المهم ون البعض ون البعض ون البعض من الضهاع ، فلم يات التحليف بالتعليم والاجتهاد عاما اجميع الخلق بل ابعضهم دون البعض .

ولذا اعتبر المجتهدون بالنسبة العوام بمنزلة صاحب الشريعة بالنسبة المجتهدين فالعوام فيما يرجع الى الأحكام الشرعية يكفيهم أن يأخذوها تقليدا عن المجتهدين الذين توفرت فيهم شروط الأهلية والكفائة للاجتهاد التي تقدمت الاشارة الى بعضها في شروط المجتهد

وأما العالم الذي توفرت فيه شروط الأهلية والكفائة للاجتهاد فذلك هو الذي يتجه اليه الشكليف بالاجتهاد لارشاد العوام إلى أحكام الله تعالى في القضايا العارضة والمتجددة ، على أن الاجتهاد لا يتناول الأحكام الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة ، كوجوب الصلاة والزكاة والحج والعبيام وما الى ذلك ، وكحرمة الخمر والزنى والسرقة وقتل النفس بغير حق وما الى ذلك مما لا مجال فيه للاجتهاد ، والما يتناول غيرها هما يرجع الى أصول الدين من حيث ما يجب احتقاده في جانب الله تعالى وفي جانب الرسل عليهم الصلاة والسلام ، أو الى تشريع الأحكام من حيث الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة وغيرها ، فهذا هو المجال الذي يجري فيه النظر باعتبار المجتهد من حيث التكليف والتعبد ، والحكم في المسألة ما يأتي :

أولا \_ يكون الاجتماد فرض عين على المالم الذي توفرت فيه شروط الاجتماد في حالتين :

اذا جرت الحادثة له شخصيا وجب عليه أن يجتهد للوصول الى معرفة حكمها .
 وأيس له أن يقله غيره في ذلك .

اذا استفتاه العامي في تضية ولم يكن فـي البلد غيره تعين عامه الاجتهاد فـورا
 ان خاف فوات وقت العمل ، وعلى التراخي اذا كان هناك متسع من الوقت .

ثانيا \_ يكون الاجتهاد فرض كفاية ، وذلك في حال ما اذا تعدد العلما في البلد واستفتى العامي أحدهم وكان وقت العمل متسعا ، فيجب عليهم الاجتهاد على وجه الكفاية فاذا أفناه بعضهم سقط الوجوب عنهم والا أثموا جميها.

ثالثا - يكون الاجتهاد مندوما ، وذلك في القضايا التي لم تحدث وانما يفرض حدوثها وتجددها سوا استفتى فيها أم لا.

#### مسائل تتعلق بالاجتهاد

المسألة الاواحى في اتصال الاجتهاد واستمراره و أو توقفه وانقطاعه وقد جرى فيها حوار كبير وجدال عنيف بين علما همذا الفن غير ان محل الخلاف فيها مقيد بما قبل ظهور أشراط السناعة كالدجال ويأجوج ومأجوج ودابة والارض وطاوع الشمس من مغربها الى غير ذلك وأما بعد ظهورها فالاجماع منعقد على توقف الاجتهاد وانقطاعه حينتذ.

وقد اختلف الاصوليون في جواز توقف الاجتهاد شرعا بمد الفاقهم على جوازه عقلا كما أنهم اختلفوا في الوقوع وعدم الوقوع على مذهبين: طائفة تقول بجواز توقف الاجتهاد وبوقوعه وطائفة تمنع جوازه وتنكر وقوعه .

المذهب الاول لأكثر الاصواهين قالوا يجوز توقف الاجتهاد ويمكن خلو عصر من الأعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوي اليه كما انه واقع حيث قالوا: ان الاجتهاد قد توقف وانقطع . واستداوا لذلك بالسنة والعقل والوقوع .

أما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم: بدى الاسلام غريبا وسيعود كما بهى وقوله: ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الخلق ولكن يقبض العلم يقبض العلما حتى اذا لم يبق صنالم اتخد الناس رؤسا جهالا فستلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا. وقوله: خير القرون الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم تبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ بهم. وهذه الأحاديث تدل على أن العلم سهفقد في آجر الأمر وأن الأرض تخلو من العلما في آخر الزمان.

واما المقل فقه قالوا: انه ليس هناك دليل يمنع من توقف الاجتهاد، وعلى مدعيه اثباته والا فالاصل عدمه لذا جاز توقفه وانقطاعه .

وامنا الوقوع فقد قالوا: انه من أوائل القرن الرابع الهجري اخذت الحالة العلمية تدب تدب الى الانحطاط بسبب ما اصاب العقول من الفتور وفقد روح الاستقلال في التشريم الى ان سيطر التقليد اخيرا على النفوس وسرت روحه سريانا عاما واشترك فيه العلما وغيرهم من الجمهور، فبعد ان كان متعاطي الفقه يدرس اولا الكتاب والسنة على انهما مصدرا التشريع واساس الاستنباط صار في هذا العصر يتلقى الاحكام من مذهب معين ويدرس طريقته في استنباط الاحكام فاذا اتم ذلك صار فقيها، وعلى وجود من يحعله الطموح الى التأليف في استنباط الاحكام اهامه ولا يسمح النفسه بالافتاء في مسألة من المسائل بخلاف ما افتى به اهامه، فكان من الصعب بعد ذلك ان يقوم قائم بمذهب جديد يدعو الناس الى اتباعه، اأن من يحاول شيئا من فلك يعدونه فاسقا زنديقا مبتدعا

لخروجه عما عليه الجماعة علاوة على ذلك فان من تسعو به نفسه الى الاجتهاد والقياس لم ينله شي من الوظائف وحرم ولاية القضا وابتعد عنه الناس وامتنعوا من استفتائه الى أنه كان لا يسلم مما ينصبه له منافسوه من المكائد ينسبه الى البدعة والفسق والخروج عن الجماعة.

ولم تقف الحالة عند هذا الحد بل تفاقم الأمر واشتد الخطر في أواسط القرن السابع الهجري بعد انقراض الدولة العباسية فقدهورت الحالة العلمية تبعا للحالة السياسية وبذلك انتشرت الفوضى في حقل التشريع حيث قامت كل طائفة تعدى لنفسها السبق في ميدان العلم مع انعدام الوازع الديني وفقد الأهلية والكفاءة وأخذ كل واحد يؤول الكتاب والسنة طبق هواه وشهوته ويتجرأ على الاجتهاد فينسب الى الشريعة ما لا علاقة لها به مما قد يكون هدما للتشريع وتزييفا لروحه وحكمته ولا تتحمله أصوله وقواعده ولم قد يذهبون الى أكثر من ذلك فيختلقون الأحاميث كذبا على الرسول على ذلك خدمة الغراضهم واندفاها مع شهواتهم ليصلوا بذلك الى ما يطمحون الهه من شهرة أو منصب أو الى هدم الشريعة.

ضعف الهمم عن مزاولة العلم والانصراف عن الكتاب والسنة الى ما دون عن الأيمة والاشتغال بدراسة ما دون عن الأيمة وأصل الثقة في قلوب الجمهور بأولئك الأيمة وتفشى الفوضى في حقل التشريع وانعدام الوازع الديني فقد الأهلية والكفاءة للاجتهاد وهذه العوامل وغيرها من الأسباب مع ما تقدم من الأدلة هي التي اعتمدها من حكموا بسد باب الاجتهاد وخفظ المشريعة المطهرة من أن تدنس بزيغ الزائفين وتحريف المبطلين وكيد الكائدين.

المذهب الثاني للحنابلة وغيرهم · قالوا بمتنع توقف الاجتهاد · فلا يجوز خلو الزمان أو أي عصر من العصور من المجتهدين الذين يقومون بحفظ الدين وحماية التشريع · فبابه مفتوح ولا يزال مفتوحا الى ظهور أشراط السحاعة .

واستداوا لذلك بالكتاب والسنة والاجماع والعقل.

أما الكتاب فقوله تعالى: (فاعتبروا يأولى الأبصار) دلت الآية على توجيه الأمر الى الأمة بالاعتبار، وذلك غير محصور بغاية ولا محدود بزمان ولا مخصوص بمكان، فيكون عاما في جميع الأزمنة والأمكنة.

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم الا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهريان حتى ياتي أمر الله أو حتى يظهر الدجال وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يبعث الهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها فالحديثان صريحان او كالصريحين في أنه لا يخلو الزمان من طائفة تدافع عن الدين وترشد المباد الى أحكام الله تعالى فيما قد يتجدد من الحوادث والوقائع حفظا المشريعة من طمس معالمها واندراس أحكامها .

وأما العقل فمن وجهين:

أولا \_ ان التفقه في الدين والاجتماد في أحكامه فرض من الفروض الواجبة على الأعمان أو الكفاية بحيث اذا تركه من توفرت فيهم شروط الاجتماد يكونون آثمين قطما كما

تقدم ، فلو جاز خلو العصر عمن يقوم به لزم منه اتفاق أهل العصر على الخطأ والضلال ، وذلك ممتنع لما تقدم من أن الأمة لا تتفق على الضلال .

ثانيا ، انه او عدم الفقها المجتهدون ثم تقم الفرائض كلها ، واو تعطلت الفرائض كلها المحتهدون ثم تقم الفرائض كلها ، والماس الناس الذا فلا كلما المحتمد بالخبر الماس الماسك الماسل الماسل المن الماسل المن الماسل المن المن المن المن المن المن الله المحبة ، والأمة الاسلامية لا بد اها من سالك بها الى الحق على واضح الحجة الى أن يأتى أمر الله .

#### المعتمد من الخلاف.

أما فهما يرجع الى الجواز فالآمدي قد اختار القول بجواز انقطاع الاجتهاد، وجرى عليه بعض الأصوليين.

وآما فيما يرجع الى الوقوع فالذي اختاره أبن السبكي أنه لم يثبت وقوعه .

والذي يظهر بنا على الأدلة المتقدمة أن المعتمد هو المدهب الذي يمنع انقطاع الاجتهاد ويرى وجوب استمراره واتصاله الى ظهور أشراط الساعة اذ لا موجب لسده ولا دليل على انقطاعه.

وما احتج به من قالوا بجوازه ووقوعه من الكتاب والسنة والعقل والوقوع لا تقوم من تلك اأدلة حجة صحيحة على موضوع الخلاف وهو انقطاع الاجتهاد قبل أشراط الساعة . لأن تلك الأدلة يمكن حملها على ما إذا ظهرت أشراط الساعة .

حما رد ما استداوا به للوقوع بأنه من الواضح أن تلك الموارض انما جرت في عضر معين وفي قطر من أقطار العالم الاسلامي ، ولكن يبقى النظر في صحة هذا الحكم باعتماد ذلك العصر وفي ذلك القطر ، وباعتبار ما بعده من الأعصار وفي جميع الأقطار الاسلامية ، اذا كالحكم بسد باب الاجتهاد لتلك العوارض في ذلك العصر المعين ، وفي ذلك القطر المخصوص غير سديد لبعده عن الصحة ، وذلك من وجهين :

أولا \_ ان تلك الموارض لا تقوم حجة لسد باب الاجتهاد في وجه من توفرت فيهم شروط الأهلية والكفاءة من علما الأمة الاسلامية في جميع الأقطار الاسلامية لأنها هوارض توجد وتزول وتظهر وتختفى ، فاذا وجدت في عصر قد لا توجد في آخر واذا وجدت في قطر قد لا توجد في آخر . اذا فلا يصح أن نجمل عمادا لسد باب الاجتهاد .

ثانيا \_ ان الحكم الجل تلك العوارض بفقد المجتهدين وعدم وجودهم في ذلك العصر المعين وفي ذلك العامين وفي ذلك القطر المخصوص ما هو الا رجم بالظن وافتيات على الشارع وتحجير افضل الله تعالى عن بعض من اجتارهم من عباده الذين قد يكونون موجودين في ذلك المصر وفي ذلك القطر من غير أن يطلع عليهم أحد، فعلى وجود تلك العوارض في عصر وقطر معينين لا يصح الحكم بسد باب الاجتهاد هناك وتحجير فضل الله عمن أهلهم اللاجتهاد والقيام بواجب شريعته ، نأن ذلك فضل الله يوتيه من يشا من عباده .

وعليه فالقول بانقطاع المجتهدين وبسد باب الاجتهاد أن هو الا رجم بالفان ودعوى من أبطل الباطلات أأنه حكم بغير علم ولا سبيل الى علمه ، فهو من قبيل الاخبار بالغيب .

على أنه لو كان التعبد بالكتاب والسنة مختصا بمن كانوا في العصور السابقة ولم يبق المتأخرين الا التقليد لمن تقدمهم من غير أن يتمكنوا من معرفة أحكام الله تعالى من الكتاب والسنة لكان ذلك نسخا لما تقرر بالاجماع وذلك باطل.

وبعد هذا كله فان المسألة على طول البحث فيها لا تنبني عليها ثمرة عملية من جهة أصول الفقه .

المسألة الثانية \_ الاصابة والتخطئة ، والاثابة والتأثيم : القضايا التي ينظر فيها المجتمد تنقسم اله قسمين : قطعية وظنية .

القسم الأول المسائل القطمية . وهذه تناوع الى ثلاثة أنواع : عقلية محضة وأصولية ونقهية. النوع الأول المقلية ، وهي كل ما يصح ادراحته بنظر العقل قبل ورود الشرع مما لا يتوقف على السمع وياتي على ثلاثة أوجه :

- 1 ـ ما يكون الغلط فيه مانعا من معرفة الله تعالى كحدوث العالم وارثبات الوجود
   المبارى تعالى وصفاته الواجبة والمستحيلة والجائزة وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات.
- 2 \_ ما لا يرجم الى معرفة الله تعالى مثل جواز رؤيته وخلق القرآن وخروج الموحدين من النار وخلق الأعمال وارادة الكائنات وما أشبه ذلك .
- المسائل الدنيوية مما لا علاقة له بالدين أصلا ، مثل الأربعة روج وانحصار اللفظ
   أمي المفرد والمركب ،

النوع الثاني الأصواية ، وهي القواعد المقررة الثابتة بأدلة قطعية ، مثل القرآن حجة ، السنة المتواترة حجة ، الاجماع حجة ، القياس حجة ، خبر الواحد حجة ، الى غير ذلك .

النوع الثالث المسائل الفقهية التي ثبتت أحكامها بأدلة قطعية كوجوب الصلوات والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنى والقتل والسرقة وشرب الخمر وغير ذلك مما علم من الدين بالضرورة.

حكم القضايا القطعية بأنواعها وأصنافها من حيث التصويب والتخطئة، ومن حيث الثواب والعقاب. قد جرى الخلاف بين الأصوابين في المسائل القطعية من حيث القصويب والتخطئة ، والثواب والعقاب على مذاهب:

المذهب الأول المجمعور ، قالوا : ليس كل مجتهد في المقليات مصيبا ، بسل يجب أن يكون المصيب واحدا منهم مع جواز تخطئة جميعهم ، أما ان يتعدد المصيب فذلك ليس بممكن الن الصواب في القطعيات لا يمكن ان يتعدد ، وكذا المسائل الأصولية والفقهية القطعية المصيب فيها واحد ، هذا من حيث التصويب والتخطئة .

اما من حيث ما يترتب على التصويب او التخطئة من الثواب او المقاب فالمسائل العقلية يفصل فيها التفصيل الآتي :

- 1 ـ العقليات المتعلقة بالايمان بوجود الله تعالى وصفاته والتصديق برسله وبالمجزات الدالة على صدقهم مع ما يرجع اليها من حدوث العالم وغير ذلك والمخطى فيها آثم كافر يخلد في الذار عطلقا سوا اجتهد واخطأ او كان معاندا .
- المقليات التي لا ترجع الى معرفة الله تعالى ومعرفة رسله ، مثل جواز رؤيته تعالى بالأبصار وخلق القرآن وخروج الموحدين من النار وكالصراط والعيزان وغير ذلك فالمخطئ في ذلك غير محكوم بكفره ، ولكنه آلم مستحق المقاب .

المقليات المتعلقة بشئون الدنها • فالمخطي • فهما لا يستحق ثوابا ولا يستوجب مقابا اذ لا ملاقة لها بالدين.

وأما المسائل الاصوابة والفقهمة المقطوع بها فما كان منها معلوما من الدين بالضرورة فجاحدها ومنكرها يكون كافرا مستحقا للخلود في النار ، فمن الاصولية كون القرآن حجة ، والسنة حجة ، ومن الفقهية وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحرج والصوم ، وحرمة الزنى والسرقة والقتل وشرب الخمر ، وغيرها مما هو معلوم من الدين بالضرورة .

فانكار شيء من ذلك انكار للتشريع أصلا وللارسال وللمعجزات الدالة على صدق الرسول وجاحد شيء من ذلك كافر قطعا ، لان الانكار في مثل هذه المسائل لا يصدر الا عن مكذب بالشرع.

وما كان منها معلوما بطريق النظر والاجتهاد لا بالضرورة فالعخطى فيها ليس بكافر ، فعن الاصوليات كون الاجماع حجة والقياس حجة وخبر الواحد حجة وغير ذلك ، ومن الفقهيات الاحكام المعلومة بالاجماع ، فهي قطعية الا أنها ليست من ضروريات الدين، فمنكرها مخطئ آثم وليس بكافر

المذهب الثاني للجاحظ من المعتزلة قال: المصيب في القطعيات واحد وعلية أو أصولية أو فقهية . غير أن المخطئ المخالف لملة الاسلام من اليهود والنصارى والدهرية ان كان معاندا على خلاف اعتقاده فهو آثم كافر، وان نظر وعجز عن ادراك الحق فهو معذور غير آثم . فالآثم المعذب عند الجاحظ هو المعاند فقط .

وهكذا ألحق الجاحظ الأصول بالفروع في التصويب والتخطئة والاثابة والتأثيم بناً على مذهب المخطئة الذين يقولون: ان المصيب في الفروع واحد والمخطئ غير آثم .

واستدل الجاحظ لما ذهب اليه بأن هؤلام قد اجتهدوا واستفرغوا الوسع فعجزوا عن ادراك الحق ولزعوا عائدهم خوفا من الله تعالى حيث استدت عليهم طرق المعرفة ، فتكليفهم بعد ذلك باعتقاد خلاف معتقدهم تكليف بما لا يطاق وهو ممنوع لدليلي النقل والعقل .

أما النقل فقوله تمالى: ( لا يكلف الله نفسا الا وسعها ) .

وأما العقل ، فان الله تعالى رؤوف بعباده رحيم بهم ، فلا يعذبهم على ما لا قدرة لهم عليه ما ليس في وسعهم ،

المذهب الثالث، لعبيد الله بن الحسن المنبري من الممتزلة، قال: كل مجتهد في لقطعيات مصيب ولو كانت عقلية كما في الفروع، فعلا تخطئة ولا تأثيم، فهو يقول بالحاق الاصول بالفروع أيضا لكن على مذهب المصوبة الذين يقولون: مجتهد في الفروع مصيب

واستدل لذلك بأنه اذا اجتهد ونظر فأداه اجتهاده الى معتقده فانه يكون معذورا ويلزمه القول بذلك في جميع القطعيات أصواية وفقهية .

وقد استبشع ما قالمه العنبري وانتقمد عليه بأنه إن أراد بالاصابة موافقة الاعتقماد المعتقد فقد أحال وخرج عن المعقول، اذ يلزم عليه أن يكون حدوث العالم وقدمه حقا نسي نفس الامر عند اختملاف الاجتهاد، واثبات الصائم ونفيه حقما، وتصديق الرسول وتكذيبه حقا، وغور ذلك من كل قضيمة عقليمة يودى فيها الاجتهاد إلى اجتماع النقيضين وذلك محال، وأن أراد بالاصابة أنه أتى بما كلف به مما هو داخل في وسعه وقدرته من الاجتهاد،

وأنه معذور في المخالفة غير آثم فيؤدي ذلك الى القول بأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب فيما اعتقدوه ، مع أنه لا يقول بذلك احد من المسلمين ، وقد أول بعض المعتزلة كلام العنبري بأنه أراد به أصول الميانات التي يختلف فيها أهل القبلة ويرجع فيها المختلفون الى الآيات والآثار المحتملة للتأويل كالرؤية وخلق الأفعال .

وبنا على هذا التأويل فيكون مذهب العنبري موافقا لمذهب الجاحظ ، فينبغي حمل ما قالاه على هذا التأويل ، اذ ما من احد من هذه الأمة الا وهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس ويحكم بكفرهم وتخليدهم في الجحيم .

التحقيق في هذه المسألة أن الذي يجب شمه الهد عليه واعتماده في هذه المسألة هو ما ذهب اليه الجمهور من أن الحق في القطعيات وأحد "سوا" كانت عقلية أو أصولية أو فقهية وما احتج به الجاحظ من ازوم التكليف بما لا يطاق مردود ومنقوض بما احتج به الجمهور من الأدلة التي لا حصر لها كتابا وسنة وأجماعا.

اماً الكتاب فقواله تعالى : (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) وقوله : ( وذلكم ظنكم الذي ظننتم وربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين ) وقوله : ( في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عفاب أليم بما كانوا يكذبون ) والمرض في الآيسة الشك . فقد توعدهم الله في هذه الآيات بالمذاب والمقاب ، وذلك دأيل على انهم غير معدورين فيما اعتقدوه .

واما السنة فانه من المعلوم الضروري ان النبي صلى الله عليه وسلم أكره اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من الكفار على تصديقه والإيمان برسالته ، وذمهم على اصرارهم على معتقداتهم ولذلك قاتلهم وقتل وعذب من ظفر به منهم ، وأباح أخسد أموالهم وسبي ابنائهم ونسائهم وذلك اعظم الأكراه ، مع العلم ايضا بأنه ليس كل من قاتله وقتله وعذبه كان معانسدا بعد ظهور الحق له بدليله فان ذلك مما تحيله العادة ، ولو كانوا معذورين في اعتقادهم ، وقد قاموا بما كلفوا به مما في وسعهم لما أقدم الرسول على شي من ذلك .

واما الاجماع فقه وقع الاتفاق قبل الجاحظ والعنبري وبمدهما من سلف هذه الأمة وخلفها على معتقداتهم وتسليد على المجتلفين في مسائل الفرائض وفروع الفقه وأو كانوا معذورين في معتقداتهم لما اجمعت الأمة على شيء من ذلك المصمتها من الخطأ .

القسم الثانى ، المسائل الظلية . وهي الأحكام الفقهية الفرعية التي تكون مجالا للاجتهاد ، وقد اختلف الأصوليون فيها اختلافا كبيرا من حيث التصويب والتخطئة ، ومن حيث الاثابة والتأثيم ، وهذا الخلاف مبني عندهم على اختلافهم في تعين حكم الله تعالى في الصورة المختلف في حكمها قبل الاجتهاد وعدم تعينه ، وتفصيل القول في المسألة التي هي مبنى الخلاف في التصويب والتخطئة والاثابة والتأثيم ما يائى :

القضايا الظنية الاجتهادية الما ان لا يكون فيها حكم مهين المه تعالى قبل الاجتهاد أو يكون فيها حكم معين والتي فيها حكم معين قبل الاجتهاد اما ان يكون عليه دايل أولا فان كان عليه دايل فاما أن يكون ظنيا او قطعيا افهذه اربع صور: 1 - ان لا يكون في الواقعة حكم معين قبل الاجتهاد . 2 - أن يكون فيها حكم معين قبل الاجتهاد . 2 - أن يكون عليه دايل ظعى و و و دايل عليه . 3 - أن يكون عليه دايل ظعى و و و و القول في احكامها ما ياتي :

أما الصورة الاولى التي لا يكون فيها حكم معين لله تمالى قبل الاجتهاد فهي التي اعتمدها الجمهور من المتكلمين، كالاشعري والغزالي والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي الهذيل وأبي على وأبي على وأبي هاشم من المعتزلة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن صاحبى أبي حنيفة وغيرهم، فقالوا: كل مجتهد فيها مصيب، وان اختلف الحكم باختلاف الاجتهاد لان حكم الله حينتذ تابع لظن العجتهد، فكل ما أداه اليه اجتهاده وغلب على ظنه فهو حكم الله في حقه، وله الأجر والثواب على ما بذله من المجهود، ويدعى أصحاب هذا المذهب المصوبة، لانهم يعدون كل مجتهد مصيبا، وإن اختلفوا فيما أداهم اليه اجتهادهم، فلا تخطئة ولا تأثيم.

وأما الصورة الثانية التي يكون حكم الله فيها معينا قبل الاجتهاد من غير دليل عليه فقد قال بها طائفة من الفقها والمتكلمين حيث مثلوه بدفين في الارض يعثر عليه الطالب بطريق الاتفاق والصدفة لا عن قصد ، فمن عثر عليه وصادفه فله أجران ، ومن أخطأه فله أجرو واحد على كده واجتهاده وان حان مخطئا في الاصابة .

وأما الصورة الثالثة التي يكون فيها دايل ظني على الحكم المعين المه تعالى فقد قال بها جماعة من العلما ، منهم ابن فورك وأبو اسحق الاسفرايني ونسب أيضا الى الشافمي وأبي حنيفة وغيرهم ، حيث قالوا ؛ ان المجتمد اذا ظفر بالحق ووافقه نهو مصيب وله أجران ، وان اجتمد وبذل الوسع ولكن لغموض الحق وخفائه لم يصبه فعو مخطى وله أجر واحد على ما بذله من المجهود ، وهناك من قال بتأثيمه لعدم اصابته ما كلف به .

وأما الصورة الرابعة التي يكون فيها دايل قطعى من نص أو اجماع على الحكم المعين من عدم الوقوف عليه فقد اتفقوا على أن المصيب واحد ، ثم اختلفوا في تأثيمه ان لم يصادف الحكم العمين فيها عند الله تعالى .

قدهب الجمهور الى أن المجتهد ان قصر في طلب الدليل وأخطأ في اجتهاده فه.و آثم لتقصيره فيما كلف به من الطلب، وان لم يقصر في ذلك بأن بدل وسعه في طلبه ولكن تعدر عليه الوصول اليه اما لعبد المسافة أو لاخفاء الراوى له وعدم تبليغه فلا اثم عليه.

و فهب ابو بكر الاصم وابن علمة وبشر المريسي وغيرهم إلى أن المخطى أثريم ويستحق العقاب . وبذلك الحقوا الفروع بالاصول وقاسوها عليها في استحقاق المخطى في الفروع ما يستخفه المخطى في الاصول من التأثيم والعقاب .

هذه بعض التفاصيل والخلافات التي وردت في المسائل الظنيسة الاجتهادية وهسي على تشعبها وما جا أنها من التفاريع والتطويل ليس فيما اوردوه فيها من الحجج على ما قالوه ما يشفى العمليل او قطعمن الهه النفس ، ان هي الا تأويلات وتخمينات لا ترتكز على اساس متين او حجة صحيحة ، ولا حتى على شبه تقبلها العقول .

وهي كثرة الاقوال التي جرت فيها تبعا للفروض والتقديرات يرجع الخلاف فيها الى خلاف اساسى على مذهبين:

1 - مذهب المصوبة الذي يقول: أن حكل مجتهد مصيب ، بنا على انه ليس هذاك
 حكم للشارع قبل الاجتهاد يوافقه أو يخالفه.

2 - مذهب المغطئة الذي يرى ان احد المجتهدين المختلفين لا بد ان يكون مغطئا، بنا على ان هناك حكما معينا لله تعالى قبل الاجتهاد فما وافقه يكون صوابا وما خالفه يكون خطأ ، ولا يمكن في حال الاختلاف ان يوافق كل منهما الحق حتى يكونا معا صوابا ، وإلا لأدى ذلك الى اجتماع الضدين او النقيضين ، وذلك محال .

القول الفصل في هذا الخلاف. المعتمد من هذا الخلاف هو مذهب المخطئة الذي يرى أن المصيب في المسائل الفقهية واحد ، وغيره مخطي مع اثابة المصيب وعدم تأثيم المخطي الذا أتى بما كلف به من الاجتهاد ، وهو مختار الآمدي وصححه ابن السبكي ، والدليل على ذلك الكتاب والسنة والاجماع والمعقول .

أولا - الكتاب وقال الله تعالى و (وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت في القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان) ووجه الاحتجاج بالآية أن الله تعالى خصص سليمان بتفهيم الحق في الواقعة وذلك يدل على هدم تفهيم الحكم لداود والا لما كان لتخصيص سليمان بتفهيم الحق فائدة وهو دليل على اتحاد الحكم في الواقعة وأن المصيب واحد .

ثانيا \_ السنة ، قال صلى الله عليه وسلم : اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران واذا أخطأ فله أجر واحد ، وهذا الحديث صريح في انحصار الاجتهاد وانقسامه الى الصواب والخطأ ، ولو كان كل واحد منهما مصيبا لما حان لهذا التقسيم معنى ، وبهذا يرد أيضا على من قال : ان المحق واحد ولكن المخطى أثم لأن النبي صلى الله عليه وسلم سمى من لم يوافق الحق في اجتهاده مخطمًا ، ومع ذلك فقد رتب على ذلك استحقاقه للثواب والأجر

ثاللا \_ الاجماع ، لقد اتفق الصحابة وأجمعوا على اطلاق لفظ الخطأ في الاجتماد من غور نكور ، فمن ذلك ما روى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال : أقول في الكلالة برأيسي فان يكون صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشهطان والله ورسوله بريئان

ومن ذلك ما روى عن عمر أنه حكم بحكم فقال رجل حضره: هذا والله الحق. فقال عمر: ان عمر لا يدري أنه أصاب الحق اكنه لم يال جهدا . وروى أنه قال لكتابه: اكتب همذا ما رآى عمر فان يكن خطأ فمنه وان يكن صوابا فمن الله . وقال أيضا في جواب المرأة التي رخفي الله عنه في الموافة في المهر: أصابت امرأة وأخطأ عمر ومن ذلك ما روى عن على رخبي الله عنه في المرأة التي استحضرها عمر فأجهضت ما في بطنها وقال له عثمان وعبد الرحمنين ووف : انما أنث مؤدب لا نرى عليك شيئا الله عال : ان كانا قد اجتهدافقد أخطآ وان لم يجتهدا فقد غشاك الرياحة ومن ذلك ما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال في المفوضة : أقول فيها يرأيهي فان يكن صوابا فمن الله ورسوله وان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان . ومن ذلك ما روى أن عليا وابن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهم غمنى ومن الشيطان . ومن ذلك ما روى أن عليا وابن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهم خطئوا ابن عباس في ترك القول بالعول الأنكر عليهم ابن عباس قولهم بالمول حيث قال : من خطئوا ابن عباس في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا المثن نصفان ذهبا بالمال فأين موضع الثلث ؟ ومن ذلك ما روى عن ابن عباس أنه قال : وثلثا الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الاب أبا .

الى فير ذلك من الوقائم التي صرح فيها الصحابة بالتخطئة في الاجتهاد من غير ان ينكر بعضهم على ان الحق فيما يجتهدون فيه يجب أن يكون واحداً.

رابعا .. المعقول ، وذلك من أوجه :

1 \_ ان القول بتصويت كل واحد من المجتعدين يفضى قطما عند اختلاف

اجتهادهم بالنفي والاثبات أو الحل والحرمة في مسألة واحدة إلى الجمع بين النقيضين أو الضدين وكلاهما مخال؛ وكل ما أدى الى المحال مجال.

2 ـ قد اجمعت الأمة على تجويز المناظرة وشرعيتها بين المجتهدين واو كان كل واحد منهم مصيباً في اجتهاده لم تكن للمناظرة المجمع على شرعيتها فائدة أأن كل واحد يعتقد أن ما صار اليه مناظره المخالف حق وصواب والمناظرة بعد ذلك ان كانت لمعرفة أن ما صار اليه خصمه صواب ففيها تحصيل الخاصل وان كانت لقصد رد صاحبه عما أداه اليه اجتهاده مع اعتقاده أنه على صواب فقى حرام

8 - ان القول بتصويب كل واحد من المجتهدين يلزم عليه أمور ممتنعة فيكون ممتنعا : منها أنه اذا تزوج شافعي بحنفية وكانا مجتهدين وقال لها : أنت باثن ثم قال : راجعتك . وكان الرجل يرى جواز الرجعة بعد النطليق بهذه الصيغة بيما المرأة تعتقد حرمة المراجعة فلا يجوز لها تسليم نفسها ، فمراجعة المطلقة بهذه الصيغة الكنائية تكون حلالا وحراماً في وقت واحد تبعاً لاختلاف اجتهاد الرجل والمرأة ، فيؤدي ذلك ألى اجتماع الضدين أو النقيضين كون الشي الواحد حلالا وحراماً ، لوكونه جلالا لا حلالا ، أو حراماً لا حراماً ، وذلك كله محال المال وكل ما أدى الى المحال محال ، وابضاً فانه يفضي الى منازعة بينها لا سبيل الى رفعها شرعاً وذلك محال .

ومنها أنه لو عقد مجتمد على امرأة بلا ولي وكان يرى صحة انعقاد النكاح ، بلا ولي ، ثم عقد عليها مجتمد آخر بولي وهو يرى اشتراط الولي في صحة النكاح ، قالاول يعتقد صحة نكامه وبطلان الثاني ، والثاني يرى المكس حيث يعتقد فساد النكاح الاول وصحة الثاني ، وبنا على ما يعتقده كل منهما تكون المرأة الواحدة في آن واحد حلالا لزوجين ، وذلك معتنع شرعاً.

الخروج من المأزق، والمخروج من المأزق في مثل هاتين الصورتين يجب الرجوع الى حاكم يعكم بينهما أو الى محكم يحكمانه، فما حكم به فهو الحق الذي يجب عليهما اتباعه والعمل بمقتضاة.

المسألة الثالثة \_ نقض الحكم في المسائل الاجتهادية ، اذا اجتهد الحاكم في مسألة وأداه اجتهاده الى حكم نفى نقضه وعدم نقضه التفصيل المآتي :

المجتهد اذا أداه أجتهاده الى حكم فاما أن يجتهد في القضية التي رفعت اليه للفصل فيها فيكون حاكماً واما أن يجتهد للفائد للفتاء لغيره .

أما المجتهد اذا حكم بين الخصمين في مسألة عن اجتهاد فلا يجوز نقض حكمه اتفاقاً ، لا من ذلك الحاحم لتغير اجتهاده ولا من غيره لمخالفته له في الاجتهاد وانما أمتنع نقض الحكم في ذلك لانه أو جاز نقض النقض ونقض نقض النقض ونيسلسل الامر الى غير نهاية وبذلك تضطرب الاحكام وينعدم الوثوق بحكم الحاكم وذلك مخالف للمصلحة التي من أجلها نصب الحاكم وهي فضل الخصومات .

وانما يمكن نقض حكم الحاكم فيما اذا كان مخالفاً لدايل قاطع من كتاب أو سنة أو المحماع أو قياس جلى، وهو ما كانت فيه العلة منصوصة أو قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، وكذا ينقض حكمه اذا كان على خلاف اجتماده بأن قلد مخالفه في الاجتماد، فينقض حكمه لامتناع تقليد غيره، وكذا ينقض حكمه اذا كان مخالفاً لنص المامه. ومن غير أن يقلد في ذلك أحداً لاستقلاله برأيه، وانما نقض حكمه في هذه الحالة

لأن نص أمامه في حقه قائم مقام الدليل في حق المجتفد ، أما لو قلد في حكمه غير امامه فيجري فيه الخلاف ، بنا على أنه يمتنع فان حكمه ينقض ، وبنا على جواز تقليد غير امامه فلا ينقض حكمه لأنه لمدائته انما حكم به لرجحانه عنده ،

واما المجتهد لنفسه اذا أداه اجتهاده الى حكم كتجويز نكاح المرأة بالأولى ثـم تغير اجتهاده فلا يخلو الحال من أن يكون قد وقع الحكم به من حاكم آخر أولا ، فأن وقع الحكم به من غيره فلا سبيل الى نقضه نظرا لوجوب المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته ، أما اذا ليم يقع الحكم به بعد فتجب عليه مفارقة المنكوحة ، وأن حكان مستديما لحل الاستمتاع بها على خلاف ما يمتقده من الحرمة وذلك خلاف الاجماع .

وأما المجتهد اذا افتى غيره بما أدام اليه اجتهاده ثم تغير اجتهاده وكان المستفتى قد عمل بمقتضى فتواه فقد اختلف الأصوليون في كون المقلد تجب عليه مفارقة الزوجة كما في مسألة النكاح بالأولى لتغير اجتهاد مفتيه وعدم وجوب ذلك .

والحق انه تجب عليه مفارقتها اقتدام بمن افتاه ، لذا يجب على المفتى ان يعلم المستفتى بتغير اجتهاده ليكف عن العمل بمقتضى فتواه ، وقيل لا ينقض معموله ان عمل الن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد لما تقدم من ازوم التسلسل .

ضمان المفتى . المجتهد اذا افتى خيره بما ترتب عليه الاتلاف كما اذا افتى بتنجيس جميع السمن الذي وقعت فيه فارة فاتلفه المستفتى ثم تغير اجتهاده بأنه لا يتنجس منه الا المبعض فان تغير اجتهاده لا لقاطع فلا ضمان عليه اأنه معذور اما اذا تغير لقاطع كالنص والاجماع فانه يجب عليه الضمان لتقصيره في البحث عنه قبل الافتاء.

#### التقلي\_

الثقليد يأتي في مقابلة الاجتهاد أأن الاجتهاد كما تقدم استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي حيث أن المجتهد يستخرج بنفسه الحكم من النصوص الشرعية: الكتاب والسنة ومن الاجماع أو بطريق القياس وغير ذلك ، وأما التقليد فهو أخذ الحكم من الغير بسؤاله عنه فليس فيه استفراغ الوسع ولا بدل أي مجهود ، لهذا كان الاجتهاد والتقليد متقابلين .

والكلام على الثقليد ينحصر في العناصر الآنية: التقليد لفة واصطلاحا \_ المقلد اسم مغمول وهو المفتى \_ ما يقم فيه التقليد وهو المستفتى فيه .

المنصر الأول في معنى التقليد، وهو الله مأخوذ من وضع القلادة وجعلها في عنق الدابة او غيرها ، فكأن المستفتى جعل ههدة الحكم الذي اتبع فيه غيره كالقلادة فسي عنق من استفتاه وقلده ليتبرأ من مسئولية ذلك الحكم حيث اتبعه فيه من غير علم منه بمصدر ذلك الحكم .

اما في الاصطلاح الأصواي فقد عرفوه بعدة تماريف كلها متقاربة وأحسنها قول ابن السبكي: التقليد اخذ القول من غير معرفة دليله وقول الآمدي: التقليد عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة . فيشمل التعريفان أخد العامي بقول العامي واخد المجتهد بقول مجتهد آخو .

فالرجوع المامى الى شهادة العدول لا يكون شي من ذلك تقليدا العدم عروه عن المفتى ورجوع المامى الى قول المفتى ورجوع المقاضي الى شهادة العدول لا يكون شي من ذلك تقليدا العدم عروه عن الحجة لان صدق الرسول علم بالمعجزة الدالة هلى صدقه وعلم وجوب قبول قول الاجماع باخبار الرسول عن عصمتهم كما علم وجوب قبول قول المفتى والشاهدين بالاجماع أصاب المفتى الم أخطأ صدق الشاهد أم كذب لان المطلوب في ذلك اتباع علمة الظن فهو قبول قول بحجة ملزعة فلم يكن تقليدا وهذا لا ينافي أن العرف جرى باطلاق التقليد حتى على أخذ العوام مقول المجتهدين بل وبقول الرسول على ما روى عن الشافعي .

العنصر الثاني المقلد اسم مفعول وهو المفتي ، وينقسم باعتبار الاجتهاد والتقليد الي قسمين ، لانه اما أن يكون مجتهداً أو مقلداً .

القسم الاول ، المفتى المجتهد ، ويشترط فيه جميع شروط الاجتهاد التي تقدم شرحها في مبحث الاجتهاد بأن يكون عارفاً بالادلة المقلية كحدوث العالم ، وأن له صافعاً متصفا بجميع صفات النقص ، وأنه أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وأيده بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته ، مع تبليغه جميع ما كلف بتبليغه الى الخلق من الاحكام الشرعية ، وأن يكون عارفا بالدادلة السمعية وأنواعها واختلف مراتبها في الدلالة على الاحكام ، مع معرفة الناسخ والمتسوخ منها وجهات ترجح بعضها على بعض عند تعارضها وكيفية استخراج واستثمار الاحكام منها الى غير ذلك مما تقدم

ويشترط فيه زيادة على ما ذكر أن تتوفر فيه الشروط الـآتية :

1 \_ أن يكون عدلا ثقة حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الاحكام الشرعية .

2 - أن يكون قاصدا الارشاد وهداية العامية التي معرفة الاحكام الشرعية يبتغي بذلك وجه الله تعالى لا رياء ولا سمعة ولا طمعا في مال أو جاه ولا خوفا من سلطان أوذي شوكة .

8 - أن يكون متصفا بالملم والسكينة والوقار ايرغب السلمع في قبول ما يقول ويخبر به من الاحكام الشرعية .

4 - أن يكون متصفا بالمفة والنزاهة عن ما في أيدي الناس والا فلمو شعر الناس بطعمه وحاجته الى ما في أيديهم لابتعدوا عنه وزهدوا فيه وتناولته السنتهم بالدم والمضغ و فلأبد أن يكون غنها بعفته ونزاهته وزهده عما في أيديهم .

5 - أن يكون عارفا بأحوال الناس وعاداتهم في تصرفاتهم ومعاملاتهم وبما عرف عن مجتمعهم من الاستقامة رالصدق والثقة أو الكذب والمكر والتدامس وما الى ذلك وبكل ما يستعين به على التوصل الى معرفة وجه الحق فيما يستفتى فيه والأ فقد يفسد بفتواه أكثر مما يصلح وقد يزيغ عن الحق من حيث لا يشعر.

والمجتهد الذي تتوفر فيه هذه الشروط هو الدي يكون هاديا ومرشدا ، وهو الذي يحمل الناس هلي المعهود الوسط فيما يايي بالجمهور ، فيلا يذهب بهم مذهب الشدة ، ولا ينهم الى طرق التهاون ليان التشديد يؤدى الي التعلكة ، والتساميج المعلق يؤدى الى الانحلال ، وذلك من شأنه أن يؤدى الى مسخ روح التشريع وطمس معاسنة ، والني تقويمن دعائمه وأركانه .

والى جانب هذا فان المفتى يجب عليه ان لا يقدم على الافتا اذا كان في حالة المن الأحوال الآتية ، غضب شديد - خوف مزعج - هم مقلق - جوع مفرط - نعاس ثقيل غالب - نشغال البال بأمر عظيم - مدافعة المأخبثين هذه الأحوال اذا اعترت المفتى فلا بجوز أه أن يفتى ممها نأنها تخرجه من الاعتدال ولا يمكن له معها أن يتثبت فيما يفتي به ويخبر عنه من الأحكام القسم الثانى المفتى المقلد الذي ايس بمجتهد مطلق ، وقد اختلف الأصوارون في جواز

افتائه على مذاهب:
المذهب الأول النبي الحسين البصري وجماعة من الأصواءين ، قالوا: ان من ليس بمجتعد مطلق لا يجوز له الافتا عدهب امامه اأنه الما يسأل عما عنده لا عما عند غيره من المجتعدين فلا يجوز له الافتا لانتفا وصف الاجتعاد عنه الذي هو شرط الافتا المجتعدين فلا يجوز له الافتا المناه و المناه المناع

المذهب الثاني لغيرهم ، قالوا : يجوز الافتام عند الضرورة اذا لم يكن هناك مجتهد يقوم بمهمة الافتام المحاجة اليه ، أما اذا وجد المجتهد المطلق فلا يجوز الافتام المعلد حيثة

المذهب الثالث ، يقول ، يجوز اله الافتا و بمذهب المامه حكاية هنه أذا ثبت الديه بنقل يوثق به بأن سمعه منه مشانعة أو رواية او وجده مسطورا في كتاب او فهر ذلك لـذا اجازوا المرأة ان تعمل في حيضها بقول زوجها حكاية عن المفتى على ما كان عليه الصحابة مع زوجاتهم وان كان هذا من قبيل النقل والرواية لا من قبيل الافتا الذي يعتمد على الدراية ، والرواية غير الدراية ، الدراية ، والرواية غير الدراية ، لذا كانا مختلفين في الحكم ،

المذهب الرابع ، يقول : ان كان المقلد مطلعا على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلده ويستقده وكان قادرا على الترجيح والتفريع على قواعد امامه وافواله ، متمكنا من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك ، وهو مجتهد المذهب ، فيجوز له الافتا والا فهمنع منه ، نأن الافتا في دين الله بغور علم جهل وضلال .

وهذا المذهب الأخير هو المختار من الخلاف عند الآمدي .

حكم الافتا ، اذا لم يوجد في البلد الا واحد ممن توفرت فيه اهلية الافتا وتقدم اليه من سأله عن حكم مسألة من المسائل الحادثة ، ولم يكن هناك متسع من الوقت يسمح بتأخير العمل ، فان الافتا يتمين ويصير فرض عين في حتى الموجود ذي اأهلية والكفاء .

أما اذا تمدد المتأهلون وكان في الوقت متسم بتأخير العمل فان الافتاء يكون فرض كفاية عليهم جميعا فان قام به واخذ منهم سقط عن الجميع، وان فرطوا فيه ولم يقم به أحد منهم اثمو جميعا

تكور الواقعة بعد الافتا فيها . المجتهد اذا عرضت عليه قضية وافتى فيها بعدا اداه اليه اجتهاده ثم بعد ذلك حدثت مثل تلك الواقعة وعرضت عليه للافتا أيضا ، ففى إكتفائه باجتهاد الأول والاعتماد عليه في الافتا ثانيا ، أو عدم اكتفائه بدلك بل يجب عليه اعدادة النظر والاجتهاد ، التفصيل الآتى :

ذلك أن المجتهد اما أن يتجدد له ما يقتضي الرجوع عن المتائه الأول أولا ، وفي كل اما أن يكون ذاكرا للدايل الذي اعتمده في اجتهاده الأول أو غير ذاكر له .

أما اذا تجدد له ما يقتضي الرجوع فانه يجب عليه تجديد النظر مطلقا · سوا كان داكرا للمثيل أو غير ذاكر له .

وأما إذا الم يقجدد له ما يقتضي الرجوع عن اجتهاده الأول فلا يخلو ، اما أن يكون ذاكر الدليل الذي اعتمده في اجتهاده الأول ، واما أن يكون غير ذاكر له .

فإن كان ذاكرا للدليل الذي اعتمده في اجتماده الاول فلا يجب عليه تجديد النظر حين أذ لا حاجة اليه و لان الاصل عدم اطلاعه على ما يلم يطلع عليه اولا .

وان كان غير ذاكر للدليل فانه يجب عليه تجديد النظر، لانه لو اختذ بالاجتهاد الاول واعتمده في الحادثة الثانية من غير نظر مع عدم تذكره لدليله لكان آخذا بالحكم من غير دليل يدل عليه ، أن الدليل الأول لعدم تذكره صار لا فقة له بيقا الظن الذي كان مستفادا منه

العنصر الثاليث - المقلمة - المقلمة - المقلمة المرفاء وهنو المستفتى وقيد يكون عاميا صرفاء وفي حكمه العالم الذي لم تتوفر فيه مؤهلات الاجتماد وقد يكون مجتمدا كامل المأهلية .

اولا - الدامي مطَّلقا ، وقد اختلف في أستَغتائه غبره وتقليده على ثلاثة اقوال:

1 - يرى ان العامي يجب عليه الاستفتا واتباع قول العلما وهو ما عليه الجمهور .
2 - لقوم من القدرية ، ذهبوا الى القول بلزوم النظر في الدليل واتباع الامام المعصوم.
8 - نقل عن الحبائي ، فقد اباح ذلك في المسائل الاجتهادية دون غيرها كالصلوات الخمس وغيرها من العبادات .

والمختار المعتمد من هذا الخلاف ما عليه الجمهور من وجدوب استفتا العامي واتباعه العلما واستداوا له بالنص والاجماع والمعقول.

مَنْ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللّلَّالِي اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّالَةُ الللّ

واما الإجماع فإن الصحابة كانوا يفتون العوام فيما ينزل بهم من الحوادث من غير أن يأمروهم بالاجتهاد في احكامها وذاك مما علم ضرورة ونقل تواترا عن علمائهم وعوامهم وقد كان العامة يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية فيهادرون الى اجابة سؤالهم من غير ذكر الدليل ولا ينكرون عليهم السؤال فكان ذلك دليلا على جواز اتباع العامى للمجتهد

واما المعقول فان تكليف العامي ومن لهست له اهلهـ الاجتهاد اذا حدثت له حادثة فرعية بطلب رقبة الاجتهاد معتنع اأنه يؤدى الى انقطاع الحرث والنسل وتعطيل الحرف والصنائع والتجارة وغير ذلك مما تقدم شرحه لدى الكلام على حكم اجتهاد العامي ، على ما في ذلك من الاضرار الذي نغاه الرسول بقوله : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، وذلك عسام في كل ضرار النه نكرة في سهاق النفي فهم .

لذا تعين على العوام اللجو الى العلما وسؤالهم عن الاحكام الشرعية ويجب عليهم قبول قول المفتي العالم، لقوله تعالى: (فاسألوا اهـل الدُكر ان كنتم لا تعلمون) فالسائل هو العامي الذي لا علم له والمسئول هو العالم المجتهد والخطاب عمام للجموع اذ مما يفتي به المجتهد بالنظر الى العوام قائم مقام نص الشارع بالنظر الى المجتهدين، فيجب عليهم قبول قول الشاهد، ويجب على الامة قبول قول الشاهد، ويجب على الاحة قبول خبر الواحد.

من يستفتيه العامى ، لا يستفى العامي الا من عرفه بالعام والاجتهاد والعدالة أما من عرفه بضد هذه الصفات فلا يجوز اله استفتاؤه ، ويعرف المتصف بالعلم والعدالة بانتصابه للفتوى والناس ملتفون حوله ومقبلون على سؤاله والأخذ عنه والاطنئنان اليه ، عما يعرف المتصف بأضداد تلك الصفات بالسماع من الناس وابتعادهم عنه ونفورهم منه .

أما المجهول علما وعدالة فالتحقيق الذي عليه الجمهور أنه يمتع من استفتائه .

ففيما يرجع الى الجهل بعلمه فما داما مستويهن في أصالة الجهل والعامية لا يعقل أن يسأل من قد يكون أجهل منه واعتبارا لكون الجهل والعامية هما الأصل في الخلق والأغلب في الناس الا أفرادا منهم فيجب حمله على الجهل والعامية وبناء على الاستصحاب وبقاء ما كان على ما كان فلا يجوز استفتاؤه الا بعد البحث عن علمه بسؤال الناس عنه للتوصيل الى معرفية حاله من علم وأهلية للافتاء أو عدم ذلك ،

وفيما يرجع الى الجهل بعدالته مع المعرفة بعلمه فيكتفى فيه بالظن الغائب الدال على ظهور عدالته ، ولا يجب البحث عنها أأن الغالب من حال المسلم ولا سيما المشهور بالعلم والاجتهاد انما هو العدالة ، وذلك كاف في افادة الظن بعدالته .

وانما رجح الجهل على العلم في جانب المفتى المجهول الحال بنا على أن الاصل في الخلق انها هـو الجهل، ورجحت العدالة على ضدها في جانبه أيضا، بنا على أن الأصل في الملها المجتهدين انها هو المدالة فرجح في كل ما هو الأصل فيه.

وبنا على قول من يرى أن المدالة يجب البحث عنها كالعلم فيكتفي في ذلك بخبر الواحد عن عمله وعدالته ، اذا كانت له معرفة يميز بها بين الملبس وغيره ، وقيل لابد من اثنين .

حكم الاستفتاء : اذا أم يوجد في البلد الا مجتهد واحد تمين على العامي استفتاؤه وهذا محل اتفاق ، أما أذا تعدد المجتهدون ومن توفرت فيهم أهلية الافتا فقد اختلفوا في كون المستفتى يختار منهم من يشا ليسأله عن الحادثة ، أو يلزمه المصير الى الأفضل علما ودنيا وورعا على مذهبين :

المذهب الأول للجمهور ، منهم القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقها قالوا : له أن يختار للسؤال من يشا من العلما ، سوا تساووا أو تفاضلوا ، واستداوا لذلك بالسنة والاجماع.

أما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم ؛ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فالرسول لم يفرق بين أصحابه في الاقتداء بهم .

وأما الاجماع فان الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين ، اذ الخلفا الأربعة كانوا أعرف بطرق الاجتهاد من غيرهم. لذا قال الرسول في حقهم: عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجد كما شهد الرسول لبعض أصحابه بالتفوق في المعرفة على بعض ، حيث قال: أقضاكم على ، وأفرضكم زيد، واعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل .

وكان فيهم الموام ومن يجب عليهم الأخذ بقول المجتهدين، ومع ذلك كانوا يسألون المجتهدين منهم من غير تفرقة بين الأفضل والمفضول، ولم يحجر على العوام منهم سؤال غير أحد منهم اتباع المفضول واستفتائه مع وجود الأفضل المي بكر وعمر مثلا، كما لم ينكر أحد منهم اتباع المفضول واستفتائه مع وجود الأفضل الم

واو كان ذلك غير جائز لما تطابق الصعابة على عدم انكاره والمنع منه ؛ وذلك اجماع منهم ، والاجماع دليل قطعي يجب اتباعه والعمل به .

المدهب الثاني ، اطائفة أخرى من الأصوليين ، منهم أحمد بن حئبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وغيرهم ، قالوا : يمتنع عليه التخيير ، بل يجب عليه مراجعة الأفضل ذهابا منهم الى أن قول المفايين في حق العامي ينزلان منزلة الدليلين المتعارضيات في حق المجتهد ، فحما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين كذلك يجب على العامي الترجيح بين الدليلين كذلك يجب على العامي الترجيح بين الدليلين كذلك يجب على العام الأفضل منهما بالشهرة والتسامع لأن طريق معرفة الأحكام انها هو الظن ، ولظن في تقليد الأعلم الأدين أقوى ، فيتعين المصير اليه ،

والمختار من هذا الخلاف هو المذهب الأول الذي يقول بعدم التفرقة بين الأفضل والمفضول في اختيار من يسأله عن الحكم الما تقدم من دليلي السنة والاجماع، وبذلك يرى المذهب الثاني .

اختلاف مفتهين على المستفتى . اذا اختلف مفتيان على المستفتى في حادثة معينة فاما أن يتساويا في العلم والورع والفضل أو يختلفا لديه في هذه الصفات .

أما ان تساویا عنده من كل وجه فانه یراجمهما مرة أخرى ، ویملمهما بتناقض فتواهما مع تساویهما عنده ، ویسألهما مرة أخرى عما یلزمه العمل به ، فان خیراه تخیر ، وان اتفقا على المیل الى جانب معین اتبعهما ، وان اصرا على الخلاف وجب علیه ان یختار ، اذ لا سبیل الى تعطیل الحكم ، ولیس احدهما بأولى من الآخر ، اذ الأیمة كالنجوم بأیهم افتدى اهتدى .

وأما اذا كان أحدهما اعلم او أورع في اعتقاده فالمختار عند القاضي أبي بكر تخميره أيضا نأن المفضول متصف بالاجتهاد حين انفراده ، وهذا الوصف لا ينتفي عنه اذا وجد معه غيره فزيادة الفضل لا ثأثير لها.

أما الغزائي فقد اختار أنه يلزمه اتهاع الأفضل أن من اعتقد مثلا أن الشافعي أعلم من غيره ، وأن الصواب أغلب على مذهبه ، فليس له ان يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي ، اذ ليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده فيتوسع كما يريد ، بل هذا الترجيح منده يعتبر كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتى ، فاله يتبع ظنه في الترجيح بينهما ، فيجب ذلك أيضا في هذه المسألة ، وهذا هو التحقيق أن الخطأ وان كان جائزا في حتى الأفضل والقائم والعالم اما بالففلة عن دليل قاطع ، واما بالحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع ، الا أن الغلط أبعد عن الأعلم الأفضل قطعا ، لذا وجب ترجيحه وتقديمه على غيره في الاستفتاد عند ما يختلفان عليه .

هذا اذا اعتقد رجحان أحدهما لديه مطلقا علما وديتا ، أما ان ترجح أحدهما لديه على الآخر من وجه فان كان في المام مع الاستوام في الدين والورع ، فمنهم من قال بالتخيير أيضا ، ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأعلم وهو الأقرب .

وان كان الترجيح في الدين والورع مع الاستوا في العلم ، فيتعين الأدين .

فان كان أحدها أرجح في الملم والآخر في الدين فقيل يتعين الاعلم، لأن الزيادة العلم تأثيرا في الاجتهاد بخلاف زيادة الدين، لذا يجب أن يقدم في كل ميدان من هو أخص به وأكثر ممارسة له من غيره، فيقدم في الحروب من هو أعلم بمكائدها وسياسة الجيوش، وفي القضاء من هو أعلم بمكائد الخصوم، وفي الصلاة من هو أعلم

- بأحكام سهوها وعوارضها وهكذا يقدم في الفنوى من هو أخص وأعلم بها ، فيقدم على الأدين الأورع، وقيل يقدم الأورع الأدين ، لأن ازيادة الورع تأثيرا في التثبت في الاجتهاد.
- ثانيا المجتمد، وهو المحلف المستجمع لمؤهلات الاجتماد بتمامها ، فان اجتمد وأداه اجتماده الى حكم في القضية التي اجتمد فيها فلا يجوز له التقليد والاستفتاء اتفاقا ، اذ لا يجوز له أن يترك الحكم الذي أوجبه ظنه في المسألة حسب اجتماده ليمتنق ظمن غيره ويأخذ به ، وانما الخلاف في العالم الذي توفرت فيه تلك المؤهلات الا أنه لم يجتمد ، ففي جواز استفتائه فيره وتقليده خلاف على أقوال ه
- 1 \_ الهل السنة وعليه الامام مالك والقاضي أبو بكر وأكثر الفقها" قالوا : لا يجوز تقليد المالم للعالم مطلقا سوا" كان أعلم منه أو مساوياً له .
- 2 ـ المام أحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وسفيان الثوري ، قالوا : يجوز تقليد المالم المالم مطلقا ، وروى عن الامام ابي حنيفة في ذلك روايتان ، واحتجوا الذلك بأن غاية المجتهد من اجتهاده أن يحصل مثل ما حصله غيره ، وكما يجوز أن يكون الثاني أقوى ، يجوز أن يكون الثاني أقوى ، يجوز أن يكون أضعف فيتساقطان ويبقى التساوي ، وأحد المثلين يقوم مقام الآخر .
- المحمد بن الحسن من الحنفية . قال : يجوز تقليد المالم لمن هو أعلم منه ولا يقلد من هو مثله أو دونه ، سوا كان من الصحابة او غيرهم ، واستدل لذلك بأن اجتهاد الأعلم أقرب الى الصواب فيتعين تقليده .
- 4 لابن سربج ، قال : يجوز تقليد العالم لمن هو اعلم منه اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد وضاق الوقت عن الاجتهاد ، اأنه اذا ضاق الوقت تكون حالة ضرورة بخلاف ما اذا اتسم الوقت فليست هناك ضرورة .
- 5 ـ لبمض اهل المراق ، قال : يجوز تقليد العالم نيما يفتى به وفيما يخصه ، ومنهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه دون ما يفتى به ، نأن الحاجة تدعو اليه فيما يخصه بخلاف الفتها. فله أن يحيل المستفتى على غيره .
- 6 نأبي علي الجبائي، قال: الأولى له أن يجتهد، وان لم يجتهد وقرك الأولسى جاز له تقليد الواحد من الصحابة اذا كان مترجعا في نظره على غيره ممن خالفه، وان استووا في نظره يخير في تقليد من شاء منهم، ولا يجوز له تقليد من عداهم، وبه قال الامام الشافعي في رسالته، واستدلوا لذلك بأن الوثوق باجتهاد الصحابي لمشاهدته الوحي والتنزيل، ومعرفته بالتأويل واطلاعه على أحوال النبي عليه الصلاة والسلام أشد وأتم من الوثوق باجتهاد غيره، لذا قال عليه الصلاة والسلام أشد.
- 7 ـ يقول بجواز تقليد الواحد من الصحابة والتابعين دون من عداهم واستداوا لذلك
   به ثل ما استدل به أصحاب القول قبله -
- والمختار المعتمد من هذا الخلاف ما عليه اصحاب المدهب الأول الذي يقول بمنع المجتهد من الاستفتاء والتقليد مطلقا، واستدلوا لذلك بالكتاب والمعقول.
- أما الكتاب فقوله تعالى: ( فاعتبروا يأولى الأبصار ) دلت الآية على وجوب الاعتبار والاجتماد على أولى العقول ، فلا يجوز للمجتمد الاستفتا والتقليد ، والآية وان كانت شاملة

للعامي لكنها قصرت على المجتهد وأخرج منها العامي لمجزه عن الاجتهاد فيعمل بهذا النص في حق المجتهد ، أذ هو الذي يجب عليه الاعتبار ولا يجوز له تركه .

وأما المعقول فمن ثلاثة أوجه :

- 1 ـ ان من اله أهلية الاجتهاد متمكن من الاجتهاد فلا يجوز اله مع ذلك أن يصير
   الى قول غيره كما في المقليات .
- 2 ـ انه لو كان قد اجتهد وأداه اجتهاده الى حكم من الأحكام لم يجزله تقليد غيره وترك ما أداه اليه اجتهاده ، فكذاك لا يجوز له تقليده قبل الاجتهاد ، لامكان الى يؤديه اجتهاده الى خلاف رأى مقلده .
- 3. القول بجواز الثقليد حكم شرعي ولابد له من دليل والاصل عدم الدليل فقدن ادعاه يلزمه بيانه واثباته ولا يلزم من جواز ذلك في حتى العامي العاجز عن الوصول الي تحصيل مطلوبه من الحكم جواز ذلك في حتى من له أهليه الاجتهاد التي بها يتوصل الى معرفة الحكم بنفسه لقدرته على ذلك ان وثوقه باجتهاده أتم من وثوقه باجتهاد من قلده .

حكم المستفتى بعد الاستفتا". العامي وفي حكمه العالم الغير المجتهد اذا حدثث له بعد الاستفتا واقعة أو اراد الرجوع بعد الاستفتا عن مفتيه ينحصر الكلام علمه في الصور الآتية :

- 1 ـ أن يستفتي عالما مجتهدا او غيره ويأخل بفتواه ، ثم تحدث لله قضية مماثلة .
  - 2 \_ أن يستفتي مجتهدا ثم يريد الرجوع عنه والانصراف الى استفتا عيره .
    - 8 أن يلتزم مذهبا معينا ،
    - 4 ان يتتبع رخص المذاهب.

#### وحكم هذه الصوو ما ياتي :

الصورة الأولى ، ان يستفتى العامي عالما او مقلدا في حادثة فيفتيه فيها بما عنده ، ثم تحدث له مثيل ذلك الواقعة ، فلا يجوز له ان يحتفي بالافتا الأول ، بل يجب عليه ان يعيد السؤال ، اذ او اخذ بمقتضى الجواب الأول في الحادثة المتجددة لكان آخفًا بالحكم فيها من غور دليل ، وهو في حتى المامي قول المفتي ، وقوله الأول لا ثقة ببقائه عليه واستمراره عنده ، لاحتمال مخالفته له باطلاعه على ما يخالفه من دليل ان كان مجتهدا ، او نص لامامه ان حان مقلدا .

الصورة الثانية ان يستفتي العامي مجتهدا ثم اراد تركه والرجوع عنه الى غيره و ولايه من التفصيل في ذلك بين ان يرجع عن الأول الي غيره في الحادثة التي استفتى فيها الأول او في غيرها من القضايا.

اما الرجوع عن الاول وانصرافه الى غيره في نفس الحادثـة التي استفتى فيها الأول ففيها خلاف على أقوال:

1 - يرى اصحابه انه اذا عمل بمقتضي الافقاء الأول فلهس له الرجوع عنه الى غيره في نفس الحادثة ولا في مثلها كان يقلد مالكا مثلا في نكاح بولى ، ثم يريد ان يمقد

ذكاها آخر بدون ولي على مذهب من يراه ، نأنه قد التزم ذلك القول بالعمل به ، بخلاف ما اذا لم يعمل به فيكون غير لازم له .

2 \_ عرى أصحابه انه يلزمه العمل به بمجرد الافتاء ، وليس له الانتقال الى غيره فيما أفتاه ولا في مثله ، النامة التزمه باستفتائه فيلزمه .

عرى أنه يلزمه العمل به وبمثله بالشروع في العمل به ، بخلاف ما اذا لم يشرع
 أن شروعه في العمل به يقتضي بالتزامه ، بخلاف ما اذا لم يشرع فلا يلزمه .

4 - يرى انه لا يازمه العمل به الا اذا التزمه ، بأن عقد العزم وصمم على التمسك به نحينت لا يجوز له الرجوع الى غيره ، بخلاف ما اذا أم يلزمه فلا يلزمه .

ة \_ لابن السمعاني، فانه قال: انما يلزمه العمل به ان وقع في نفسه صحته والا فلا يلزمه.

6 \_ لابن الصلاح ، فانه قال : انما يلزمه العمل بالافتا الأول ان لم يوجد مفت آخر ، أما إن وجد فهره فله ان يتخير بينهما .

والأصح من هذه الأقوال هو القول الأول الذي يرى انه لا يجوز له الرجوع عن الافتاء الأول بمد العمل به حتى قال الآمدي فيه: انه متفق عليه ، وحكى ايضا عن ابن الحاجب، وان قيده بمضهم بما اذا تحراه واعتقد رجحانه ، اأن ترك الراجح الى المرجوح من غير حجة غير معقول.

واما الرجوع عن الأول وانصرافه الى غيره لاستفتائه في حادثة مخالفة للاوالى كما اذا استفتى غيره في مسألة تتعلق بالنكاح ، ثم اراد ان يستفتى غيره في مسألة تتعلق بالبيع فقد وتع في ذلك خلاف على ثلاثة اقوال .

1 - يرى انه يجوز المستفتى الرجوع الى غير من استفتاه اولا اذا كانت المسألة مخالفة للاولى ولا صلة لها بها أن كل مسألة مستقلة بنفسها • فله ان يسأل مفتيا عن حادثة وان يسأل آخر عن حادثة اخرى مغايرة للاولى • فكما لم يتحين الاول للاتباع في المسألة الاولى الا بعد سؤاله كذلك لا يتعين في المسألة الاخرى الا بعد السؤال أيضا ،

2 \_ يقول: لا يجوز له ان يسأل غير الاول ، لانه بسؤاله المجتهد الاول وعمله بقواله صار ملتزما لمذهبه ، ولا يجور له الرجوع عن التزامه .

8 ـ يرى أنه يجوز له الانتقال في عصر الصحابة والتابعين ، نظرا الى ما وقع عليه اجماعهم من تسويغ استفتا العامي لكل عالم في مسالة ، ولى كان ذلك معتنعا لما جاز اهم اهماله والسكوت عنه ، أما بعد أن استقرت المذاهب في العصور بعد ذلك فلا يجوز له الانتقال عن مفت بعد استفتائه الى غيره ، ولو في مسألة مخالفة للاولى .

والاصح من هذا الخلاف ما عليه اصحاب القول الاول الذي يرى جواز انتقال العامسي عمن استفتاه أولا الى غيره في غور المسائلة الاولى ، لان ذلك هو الذي كان شائعا في عهد الصحابة والتابعين لما علم من استفتائهم مرة اماما ومرة اماما آخر ، فلم يكونوا يلزمون شخصا ان لا يعدل عمن استفتاه أولا في غير ما استفتاه ، وام يكونوا ينكرون عليه انتقاله عن مغت الى آخر ، وام ينقل الحجر على العامة في شي من ذلك . فصار ذلك اجماعا متواترا لا مجال الدى انكاره ، ولو كان ذلك غير جائز لما اهملوه ولما سكتوا عن انكاره .

الصورة الثالثة ، أن يلتزم المستفتى مذهبا معينا من مذاهب المجتعدين . وقد اختلفوا في هذه المسالة من حيث وجوب التزام مذهب معين وعدم وجوبه على قولين :

القول الأول ، يرى ان العامي ومن ذي حكمه مدن ام يبلغ درجة الاجتهاد يجب عليه أن يلتزم مذهبا معينا من المذاهب المستقرة ، كمذاهب الايمة ، الشافعي ومالك وابهي حنيفة واحمد بن حنبل وغيرهم ، بأن يمقد العزم في نفسه ويصمم على اعتناق مذهب خاص منها فيما يتعرض له من القضايا ، وذلك في حالة ما اذا اعتقده ارجح من غيره أو مساويا ليتجه اختياره على غيره

القول الثاني ويريد أن العامي لا يجب عليه أن يمتنق مدهبا خاصا يلتزمه ولا يتمداه الى غيره ولا يتمداه الى غيره ولا يتمداه الله غيره والله على العامة تقليد والله عنهم والله عنهم والله عنهم والمائل وبعضهم في البعض الآخر .

والمدوب الأول هو الذي صححه ابن السبكي ، لذا قال : والاصح انه يجب التزام مدهب معين من مذاهب المجتهدين يعتقده ارجح او مساويا .

حكم الخروج عن المذهب بعد التزامه . اذا اعتنى العامي مذهبا خاصا من مداهب الايمة والتزمه ففي جواز الخروج عنه بعد الالتزام الى مذهب آخر خلاف على أقوال:

1 - يرى أصحابه انه لا يجوز له الخروج عن مذهب امامه بعد التزامه، وعليه فيلزمه الاستمرار عليه لانه ام يلزمه الا بعد ان اعتقد انه حق ، وانه اولى من غيره . وان أم يجب عليه التزامه .

2 ـ يرى اصحابه انه يجوز له ذلك ، وما التزمه من عدم الخروج غير لازم نه . اله لا واجب الا ما اوجبه الله تمالى ، وهو تمالى لم يوجب على احد ان يتمذهب بمذهب رجل من الأيمة فيكون ايجابه تشريعا جديدا ، وايصا فان اختلاف العلما وحمة وترفيه في حتى الخلق ، فلو الزم الممل بمذهب لكان نقمة وشدة لا تخفيفا ورحمة .

8 ـ يقول بالتفصول بين ما عمل به فلا يجوز له الرجوع والانتقال الى غيره ، وبين ما لم يكن عمل به فيجوز له ذلك كمن لم يلتزم ، فلا يرجع عما قلده فيه وعمل به ، وفي غيره يقلده من شاء .

وهذا المذهب الأخير هو المختار صراحة عند الآمدي، وعند ابن السبكي ضبئيا .

الصورة الرابعة . في تتبعه لرخص المذاهب، قد اختلف الأصولهن في جواز تتبع
رخص المذاهب على قواين:

القول الأول ، البي اسحق المروزي وغيره قالوا: لا يجوز المعامي قتبع الرخص في المذاهب بأن يختار من كل مذهب ما يراه أخف واسهل عليه ، حتى قالوا: ان متتبع الرخص في المذاهب محكوم بفسقه ، وقد قال ابن عبد البر: انه لا يجوز المعامي تتبع الرخص اجماعا. فهذا الاجماع مانع شرعي من جواز اتباع رخص المذاهب ، وأن نوقش في هذا الاجماع ، وقمد قال الامام أحمد بن حنبل: أو أن رجلا عمل بقول أهل الكونة في النبيث ، وأهل المدينة في السماع ، وأهل مكة في المتعة لكان فاسقا ، وفي سندن البيهقي عن الأوزاعي : من أخه بنوادر العلماء خرج عن الاسلام .

وظاهر أن هذا القول مبني على القول بمنع الانتقال. من مذهب الى آخر.

القول الثاني لابن أبي هريرة ، قال : يجوز المامي أن يتتبع رخص المذاهب ، وهدذا مبني عن أن العامي لا يجب عليه التزام مذهب معين ، واستدل الماك بأنه لا يمنع منه مانع شرعي ، وعليه فالمكلف أن يسلك الأخف عليه اذا لم يكن عمل أيه بآخر ، وقد كان

عليه الصلاة والسلام يحب ما خف على العباد من التكاليف، لكن يجب أن يقيد ذلك بأن لا يكون اتباع الرخص للتلهي كعمل العنفي بالشطرنج على رأي الشافعي قصدا الى اللهو، فهذا حرام بالاجماع، نأن التلهي حرام بالنصوص القاطعة، بخلاف ما اذا كان تتبع الرخص للعمل بما هو أخف وأيسر فلا مانع منه.

والمعتمد الأصح من هذا الخلاف هو القول بمنع تتبع رخص المذاهب ، أن ذلك يؤدي الى تتبع الانسان ما يشتهيه ويهواه ، والى تفكيك رباط التكليف الذي يجب أن يكون مقدسا محترما ، حتى لا يتهاون الناس بالتشريع ، فكلما وقع الشخص في مخالفة الا ويقول : انه على المذهب الفلاني وهكذا فلا يستقر للتشريع قرار حتى في المعاملات والعقود .

المنصر الرابع - المستفتى فيه ، أو ما يقع فيه الثقليد ، المعلومات التي يطلب من المحلف معرفتها تنقسم الى قسمين : عقلية قطعية أصولية ، وشرعية ظنية فرعية ، وحكمها من جهة المعرفة والتقليد ما يأتى :

القسم الأول؛ المسائل الأصواية القطعية المتعلقة بالاعتقاد فيما يرجع الى الايمان بوجود الباري تعالى، وبما يجب له تعالى من الصفات وما يستحيل عليه وما يجوز، وكذا في جانب الرسل عليهم الصلاة والسلام وغير ذلك مما هو من أصول الدين وقواعده قد اختلفوا في التقليد فيها على أقوال:

القول الأول المجمعور من الأصواء ف منهم الامام الرازي والآمدي والمدي لا يجوز التقليد في أصول الدين و بل يجب النظر أن المطلوب فيه اليقين والقطع وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقها.

القول الثاني المعنبري وبعض الشانعية ، قالوا: يجوز فيه التقليد ولا يجب النظر اكتفاء بالعقد الجازم ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتفي في الإيمان من الأمراب - مع أنهم ليسوا أهلا للنظر - بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبيء عن العقد الجازم والايمان بكل ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام ، فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم ، سأل الجارية بقوله : أين الله ؟ فقالت : في السماء ، فقال لمالكها : أعتقها فأنها مؤمنة ،

القول الثالث، يرى أصحابه أن النظر في أصول الدين الزاجعة الى العقائد فيما يتعلق بالعوام حرام، فيجب عليهم الاقتصار على التقليد، لأن النظر مظنة الوقوع في الزلل والضلال لاختلاف الأذهان والأنظار، بخلاف الثقليد فان سلوكه أقرب الى السلامة فيكون أولى بالاتباع، فيجب على المكلف أن يجزم بما يأتي به الشرع من العقائد ولو بدليل اجمالي، وذلك ما كان عليه خير القرون ثم الدين يلونهم ثم الذين يلونهم، فقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يكتفي من الأعراب بالنطق بكلمة الشهادة ولا يطالبهم بأكثر من ذلك، وكذا الصحابة والتابعون لدأن النظر ليس بمقصود الذاته، وانما هو طريق الى الاعتقاد الجازم، فأذا حصل الاعتقاد الخالص من جميع الشبه والشكوك فقد حصل الايمان قطعا وارتفع كل تردد، وفي ذلك اغنا عن النظر الذي هو مزلة الاقدام، ومضلة الأنهام، ومهلكة أهل الزبغ والأهوا المشتغلين بفضول الكلام، وللتحذير عن الأموع في مثل هذه المعاوي، روى عن الاسام الشافعي وغيره من سلف الأمة رضي الله عنهم النهي عن الاشتغال بعلم الحكلام، وهو العلم بالعقائه الدينية على طريقة المتكلمين المتوقف عنهم النهيئية المفصلة.

المعتمد من هذا الخلاف. الذي يجب اعتماده من الخلاف في هذا الموضوع ما عليه الجمهور من وجوب النظر ومنع التقايد ، غير أن المراد بالنظر عند الجمهور هو النظر على طريقة النامة الذي من شأنه أن يوصل الى العلم بالدليل الاجمالي ، فيحصل معه القطع الذي لا تدردد فيه ، كما جرى للأعرابي مع الأصمعي لما سأله عن ربه حيث قال له : بم عرفت ربك ؟ فأجابيه الأعرابي بقوله : البعرة تدل على المعيو ، فاشما فات أبدرج ، وأرض ذات فجاع ، وبحور ذات أمواج ، ألا تدل على اللطيف الخبير ، وليس المقصود منه النظر على طريقة المتكلمين من تحرير الأدلة وتدفيقها ودفع الشكوك والشبه عنها ، فذلك فرض كفاية في حتى المتأهلين له ممن لا يخشى عليهم من الوقوع في الزال والضلال ، ويكفي الخلك قيام بعضهم به ، اأن فرض الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين .

واستدل للمعتمد بالكتاب والسئة والاجماع والمعقول،

أما الكتاب فقوله تمالى: (فأعلم انه لا اله الا الله) أوجب الله تعالى على رسوله أن يعلم انه منفرد بالألوهية ، ثم امدر عباده بإتباع رسوله بقوله: (فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون) وهو خطاب عام موجه الى المكلفين بوجوب العلم والمعرفة .

وأما السنة نقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما نزل قوله تعالى: (ان في خلق السعوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات الولي الألباب) قال: ويل لمن لاكها بهان لحيه ولم يتفكر فهما. توعد الرسول على قرك النظر والتفكر في الآية ، فدل على وجوب النظر.

وأما الاجماع فان السلف قد اتفقوا على وجوب معرفة الله تعالى بصفاته مما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز ، وكذا فيما يرجع الى رسالة الرصول عليه الصلاة والسلام ، وهده المعرفة يجب فيها التصديق الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك أصلا ، وذلك لا يحصل بالتقليد لامكان حدب المخبر .

وأما المعقول فمن وجهون :

أولا \_ ان التقليد او كان مفيدا للعلم لكان العلم حاصلاً لمن قلد عالمًا في حدوث العالم، وقلد عالمًا آخر في قدمه، لكون كل منهما علما مع انه كال لانضائه الي الجمع بين الضدين أو النقيضين.

ثانيا \_ ان التقليف مذموم شرعا فلا يكون جائزا القولة تمالى في معرض الذم: (انا وجدنا آبا"نا على امة وانا على آثارهم مقتدون) خولف في وجوب تقليد العامي المجتهد في الفروع للضرورة مع عدم انحصارها والنها ظنية ولقيام الدليل على ذلك . اما الأصول فلم يقم دليل على جواز التقليد فيها التهقى على الأصل المقتضى للمنع من التقليد فيها الأها منحصرة والنها تتطلب القطع واليقهن وذلك لا يحصل بالتقليد .

المقلد والايمان . اعتبارا للقول المختار من وجوب النظر وعدم جواز التقليد ، فقد اختلفوا في صحة ايمان المقلد على مذهبين :

"المذهب الأول المأيمة الأربعة ؛ الشافعي ومالك وابي حنيفة واحمد بن حنبل رضي الله عنهم وكثير من المتكلمين ، قالوا ؛ ان ايمان المقلد صحيح ؛ وان قيل بتأثيمه بترك النظر.

واستداوا لذلك بأن تبول ايمان المقلم ثابت بالأهلة القطعية ، فانه تواتر أن رصول الله صلى الله عليه وسلم ، كان يقبل ايمان كل أحد ، وان حصل بدون نظر حتى من

الصهيان الذين لا قدرة لهم على النظر أصلا، وتواتر أيضا عن الصحابة والتابعين قبول مثل ذلك الايمان من غير نكير، والخلاف انما نشأ بعدهم، وأما التأثيم بترك النظر فلم ينص على الأيمة وانما حكم به المتأخرون من جهة قرك النظر الذي كان واجبا، الا أنه ليس بشرط في صحة الايمان اأن النظر انما وجب لتحصيل الايمان، واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه، فلا تأثيم في تركه حينتذ، اأن التقليد الممنوع هو أن يعتمد على قول الغير فيقول كما يقول من غير عقد ولا جزم، وهذا لا ينافي الايمان والتصديق اذا وجد بقولة ورسخ في قلبه، بحيث أو فهسب قوله ونسيه لبقي على التصديق الجازم من غير أن يتخلله شك أو ريب أن الواجب تعصيل العلم، وقد حصل فلا محل النظر بعد ذلك.

المذهب الثانى للامام الاشعرى: الامام الأشعري ـ ان صحمت الرواية عنه ـ قال الله لا يصح ايمان المقلد ، بل هو باطل ، وهذا بنا على أن النظر شرط في صحة الايمان، ونظرا الى أن هذه المقالة تقضي بتفكير الأغلبية الفالبة من المسلمين فانها قد شنعت على ذلك الامام الجليل تشنيعا فظيما لأنها تخرج جميع المسلمين من الايمان الا النادر القليل ، اعتبارا لكون الدين تكون لديهم أهلية النظر والاستدلال على الأحكام القطعية من شأنهم أن يعدوا على الأصابع حتى تكون لديهم أهلية النظر والاستدلال على الأحكام القطعية من شأنهم أن يعدوا على الأصابع حتى في الأمصار الكبيرة ، وعليه فلا يبقى على الاسلام الا النادر الشاذ اأن السواد الأعظم من الأمة هم الموام ، ووهم قوام الدين ، وعليهم مدار روحى الاسلام .

وقد تصدى بعض المحققين الى دفع هذه الشبهة عن الامام الأشعري ، منهم الأستاذ أبو القاسم القشيري ، والشيخ أبو محمد الجويني وغيرهما حيث أنكروا صحة هذه الرواية عنه ، بل ال القشيري قال : انها مكذوبة عليه .

والتحقيق أن ما قاله الأيمة من صحه ايمان الدقله، وما قالة الأسعري من عدم صحة ايمانه ليس بخلاف حقيقي، بل هو خلاف لفظي اأن كلا من الطرفين نظر الى غير ما نظر اليه الآخر، وبذلك يصح التوفيق بينهما ويندفع التشنيع عن الأشعري، فحيث قال الأيمة: انايمان المقلد صحيح فانهم نظروا الى ما اذا حصل له من التقليد القطع الجازم الذي لا يتزحزح بوجه من الوجوه، ومن شانه أن يحصل عن نظر العوام فيرسخ في نفسه حتى ولو نسى قول من قلده بغير حجة، وهذا هو الذي قال فيه الرسول و عليكم بدين المجائز، وذلك يقتضي قرك النظر. وقال بعض الأيمة: اللهم إيمانا كايمان المجائز وصحة ايمان هذا المقلد لا يخالف فيه الاشعري قطعا.

وحيث قال الامام الاشعري: لا يصح إيمان المقلد ، فانه ، ناظر الى أن التقليد هو الاخذ بقول الغير من غير حجة ، لكن من غير جزم وقطع بل مع احتمال وهم أوشك ، وهذ االتقليد لا يحصل به الايمان والتصديق قطعا ، والايمة لا يخالفون في أن إيمان هذا المقلد لا يصح .

ويتحصل من هذا أن المقلد في المقائد أن حصل له القطع والجزم بما وقع فيه التقليد فايمانه صحيح إتفاقا ، لانه لم يكلف إلا بالعقد الجازم وقد حصل ، وأما إقامة الادله ورد الشبه ففرض كفاية على من توفرت فيهم الاعلية كما تقدم ، وأن لم يحصل له القطع الجازم فلا يصبح إيمانه إجماعا أيضا ، وعليه فلا محل للتشنيع كما أنه لا خلاف في الحقيقة .

القسم الثاني - المسائل الشرعية الظنية الفرعية، هذا هو القسم الثاني من المعلومات التي يطلب من المكلف معرفتها، وتعلم بطريق النظر، وحكم التقليد فيها يفصل فيه بين المجتمد والعامي .

أما المجتهد الذي استكمل شروط الاجتهاد فالمعتمد من الخلاف أنه لا يجوز له التقليد فيها ما دام متمكنا من النظر اأن التقليد مخالف المر القرآن بالاهتبار الوارد في قوله تعالى: (فاعتبروا يأولى الأبصار) ولقوله صلى الله عليه وسلم: اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له . وعليه فالتقليد في الأحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهد حرام لا يجوز ،

وأما المحامى، وفي حكمه العالم الذي لم يستكمل شروط الاجتهاد فيجوز له التقليد في الأحكام الشرعة الظنية بل هو واجب عليه ، ويحرم عليه الاجتهاد فيها ، حتى قال بعض الأيمة : انه محال اتفاقا ، نأن العامي ما دام غير متأهل للاجتهاد لا يتصور أن يعتدي الى ممارسة هذا العمل الخطير ، ولا يعقل أن يدخل الى ميدان لا يعري كيف يرده ولا كيف يصدر عنه ، ومن تكون حالته كذلك كيف يسمح له بالاجتهاد والنظر في استنباط الأحكام ، فمن أين يعرف المامي وجه دلالة النصوص على الأحكام ، في حين أن معرفة دلالة النصوص تتوقف على معرفة ما كان منها أو طاهرا أو مؤولا ، وما كان منطوقا أو مفهوما ، عاما أو خاصا ، مطلقا الومقيدا ، مبينا أو مجملا ، حقيقة أو مجازا ، محكما أو منسوخا الى غير ذلك . والعامي من أين يعرف طرق ميرف أركان القياس والعلة الجامعة التي هي أساس القياس ، ومن أين يعرف طرق اثبات العلة في الأصل المقيس عليه الى غير ذلك مما هو بالنسبة الى العامي أحي حكم المستحيل العادي . وعليه فلو كلف العامي بالنظر والاجتهاد لمعرفة الأحكام الشرعية وادراكها بنفسه وحرم عليه وعليه فلو كلف العامي بالنظر والاجتهاد لمعرفة الأحكام الشرعية وادراكها بنفسه وحرم عليه التقليد للعلما الكان ذلك تحليفا له بما ليس في طرقه ، والله تعالى يقول : (لا يحكف الله المقال ويقول : (لا يحلف الله بكم الهسر ولا يريد بكم الهسر) .

بل او كلف بذلك لكان زجا به الى الهاوية ، وقدّفا به الى الضلال والهلاك ، لاغرائه والجائه الى القول والعمل بغير علم ، وبذلك يدخل في زمرة من ورد فيهم الذم والوعيد بقوله تعالى : (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وأي جرأة وأي ضلال وأي هلاك أقوى وأفظع من القول على الله بغير علم ، فيحرم ما قد يكون واجبا أو مباحا ، ويحل ما قد يكون حراما ، لهذا كما لا يتصور جواز الاجتهاد من العامي في الأحكام الشرعية الظنية والفرعية ، بال يجب عليه القليد فيها ولا محيد له عن التقليد مطلقا .

ودليل هذا الحكم الكتاب والسنة والاجماع والمعقول.

أما الحتاب فقوله تمالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طاقفة المتفقهوا في الدين وليندروا قومهم اذا رجموا اليهم) دلت الآية على أن التفقه في الدين ليس بواجب على كاأمة بل على طاقفه منها، وقوله تمالى خطابا نفير العالمين: (فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تملمون) فهذه الآية صريحة في أن العامي ومن ليس بعالم يجب عليهم سؤال أهل الذكر، وهم العلماء، فالسائل هو المستفتى المقلد، والمستول هو المفتى العالم، وقوله تعالى: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) أولو الأمر هم العلماء على ما عليه المفسرون، فقد أوجسب الله طاعة اولى الأمر، وذاك عين التقليد.

وأما السنة نقوله صلى الله عليه وسلم: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله: اقتدوا باللذين من بعدي، أبي بكر وعمر، والاقتداء في الحديثين يشمل حتى اتباعهم فيما هو من رأيهم واجتعادهم وذلك هو التقليد، وقوله صلى الله عليه وسلم: لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى يأتي أمر الله أو حتى يظهر الدجال، فالحديث نص على أن الذين يكونون على الحق المدافعين عنه انما هم طائفة من الأمة لا كل الأمة.

وأما الاجماع فقد تواتر عن الصحابة تواترا قطعيا سؤال العوام للعلما عن الأحكام الشرعية وكانوا يجيبونهم عن أسئلتهم من غير أن ينكروا عليهم سؤالهم أو يلجؤهم الى الاجتهاد في معرفة أحكام القضايا التي يسألونهم عنها أأخذها من النصوص ان ورد فيها نص و أو لاستنباطها بالقياس ان لم يرد فيها نص وجريانهم على ذلك هو عين الاجماع وهكذا جرى أيضا في عهد التابعين وتابع التابعين ومن بعدهم: فلم يثبت في عصر من العصور الانكار على العيام استفتاهم العلما عن الأحكام الشرعية الفرعية واسترسل هذا الاجماع واتصلت حلقاته عضوا بعد عصر الى أن استقرت المناهب التي أعلنت وجوب النقليد عموما وتوقف الاجتهاد على ما فيه من الخلاف وأما المعقول فان العوام لو كلفوا بالنظر والاجتهاد ليتعرفوا بأنفسهم أحكام القضايا التي تعرض اهم لترتب على ذلك من المفاسد ما لا حصر له ولا عد مما لا يتفق مطلقا مع مبادي تعرض اهم لترتب على ذلك من المفاسد ما لا حصر له ولا عد مما لا يتفق مطلقا مع مبادي التشريع الاسلامي وتواعده و منها:

1 - ان تكليفهم بمعرفة الأحكام الشرعية وتعرفها من النصوص أو من القياس ان هو الا تكليف لهم بما ليس في وسعهم وطاقتهم لعجزهم عن ذلك وعدم استعدادهم للقيام بهذه المهمة التي تتطلب من المؤهلات ما هم بعيدون عنه كل البعد. اذ تعرف الاحكام من النصوص فيما ورد فيه نص يطلب معرفة وجه دلالتها، وأوجه المدلالة كثيرة، فيقطلب معرفة دلالة المنطوق أو المفهوم ودلالة النص أو الظاهر او المؤول، والعام او الخاص، والمطلق او المقيد، والحقية او المجاز، والمجمل او المبين، والمحكم او المنسوخ او المتشابه، ويتطلب معيفة اللقوى منها دلالة عند التمارض فيجب ان يعرف ان المنطوق يقدم على المفهوم، والنص على الظاهر، والظاهر على المؤول، والخاص على العام والمقيد على المطلق إلى غير ذلك مما هو مقرر في هذا الشان.

أما ما لم يرد في أحكامه نص من القضايا وهو الكثير الغالب فالملم بأحكامه يتطلب معرفة القياس وأركان القياس وشرائطه وطرقه وانواعه وغير ذلك مما يتوقف عليه النظر لاستنباط الحكم، ومن أين للعامي أن يعرف وجوه الدلالة، أو يعرف ما يتطلبه التصرف بالقياس في استنباط الأحكام، والحال أن العامي ليست له معرفة ولا أي شي من المؤهلات لاقتحام هذا العيدان، فيكون تكليفه بالنظر أن هو إلا كمثل من لا يحسن السباحة ثم يلقى في البحر، ويقال له: اياك أن تفرق فأن غرقت يكون عليك أثم المنتحر، وغني عن الهيان أن هذا تكليف بها لا يطاق وارهاق للانسان وتعجيز له، والله ثعالى يقول: (لا يكلف الله نفسا الا وسعها).

2 - او حلف كل واحد بالنظر والاجتهاد أدى ذلك الى فوضي لاحد لها في التشريع ولما استقر الاحكام الشرعية قرار. وأنى اللاحكام ان تستقر اذا فوض الى كل واحد أن يعتنق ما يرتثيه وان يعمل طبق اجتهاده، وقد فرض انهم عوام ليس لهم علم يرجعون اليه او معرفة يعتمدون عليها، فيميل كل واحد الى ذوقه وخياله وادراكه، مع تفاوتهم في ذلك قطعا، بل قد يتأثر كل واحد بهواه وشهوته من حيث لا يشعر، اأن الافهام قتفاوت في الادراك وفي تقدير اللشيا وتصورها. فالمسالة الواحدة المشخصة في مكان واحد وزمان واحد لو اعطى للموام أن يتصوفوا في حكمها طبق ادراكهم لتخالفت فيها افهامهم، ولاضطربت فيها احكامهم قطعا، والدئيل على ذلك ما يشاهد المحسوسات فاللون الواحد او الشكل الواحد او الصورة الواحدة قد تختلف فيها الاذواق فيستحسفها بعضهم بينما يستقبحها البعض الآخر، فيكون قكليف الموام بالتشريع وطمس المشريعة ومسخ لمحاسنها وابادة لمعالمها.

3 - أن تكليف الموام بالاجتهاد في أحكام القضايا التي تعرض أهم يؤدي إلى الانحلال والارتباك والى اختلال التوازن في المجتمع الانساني، وبذلك يفقد النظام ويندثر العلم تماما فتأتي النتيجة معكوسة، أذ بينما يكلف العوام بعلم الأحكام الشرعية أذا بالنظام يختل وأذا بصرت المجتمع ينعار، وأذا بالعلم يفقد ويندثر.

4 - تفويض الاجتهاد الى الموام وتكليفهم بالنظم اغراء اهم على الكذب على الله تعالى وعلى المتقول دليه وعلى التشريع بغير علم، وكل ذلك افتيات مخالف الوامر الشارع الحكيم، فقد قال الله تعالى: (ولا تقف المنتكم الحكيم، فقد قال الله تعالى: (ولا تقف المنتكم الحكيب الله الكذب ان الذين يفترون على الله الكذب الاعتمام لا يفترون على الله الكذب الا المحدب لا يفلحون متاع قليل واهم عذاب اليم) وقال: (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون).

هذه الآيات تتفق في النهى عن العمل بنهر علم وفي تحريم القول عليه تمالي بغير علم وفي النهى عن افترا الكذب على الله تعالى الى ما تتضمنه من الوعيد الشديد على تلك الجرأة وأي جرأة اشنع واضل من القول على الله تعالى بغير علم وأد يعمه الشخص الي التشريع من تلقا نفسه فيحل الحرام ويحرم الحلال ثم ينسب ذلك الى الله تعالى ان اهذا لهو الضلال المبين والخذلان المحقق الذي يقذف بصاحبه الى الهاوية ويزج به الى الشقا الأبدي أعاد الله المسلمين عن هذه الخيالات الباطلة وتلك الانحرافات الزائغة .

هذه بعض الحجج العقلية الذي تعضد ما جا" به الكتاب والسنة · والعقد عليه الاجماع من وجوب تقايد العوام العلما المجتهدين في الأحكام الشرعية .

ادلة المنتصرين للقول باجتهاد الموام وردها لقد انتصر بعض العلما للقول بوجوب الاجتهاد وأنكروا القول بالتقليد انكارا قاطعا وانتقدوه انقادا لاذعاء واستنكروه استنكارا شنهعا محتجين لذلك بالكتاب والسنة وكلام الأيمة:

أما الكتاب فتوله تمالى: (فاعتبروا يأولى الأبصار) الخطاب في الآية موجه الى جميع المكلفين بالامر بالاعتبار، فيكون واجبا على العلما وعلى العوام على السواء، اذ الاصل في التكليف ان يكون عاما.

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم: اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له . وقوله عليه المهلاة والسلام: طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة . والنصان عامان فيشملان العلماء والعوام على السواء ، فهما يدلان على وجوب النظر والاجتهاد على الجميع من غير فرق .

وأما كلام الأيمة فقد روى عن جميعهم الامر بالاجتهاد واتفقوا في قولهم: لا يحل الحد أن يفتي بقولنا ما لم يملم من اين قلنا. يعنون بذلك انه يحرم على اي شخص ان يفتي بأقوالنا حتى يعلم الاصول التي اعتمدنا عليها في أقوالنا وافتائنا وافتي النص يعلم سنده وما يتعلق به وفي القياس يعلم علته وموافعها وما يتعلق بها وهكذا نقل عن الامام مالك أنه قال النما انا بشر اخطي واصهب فانظروا في رايي فما وافقي الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه.

وروى عن الامام ابي حنيفة انه قال: لا يحل لاحد ان يقول بقولنا حتى يملم من اين قلنا. وروى عن الامام احمد بن حنبل انه قال ما مضمنه: لا تقلدوني ولا مالكا ولا الشافعي ولا الثورى، وخذوا من حيث اخدوا.

الى غير ذلك مما روى عن الايمة المشهورين من النعي عن التقليد .

رد هذه العجج قد ردت جميع هذه الأدلة فيما يوجع الى العامي بأذها لا تشمله ، فيجب قصرها على من توفرت فيهم أهلية النظر والاجتهاد ، وتخصيصها بهم دون العوام ، لما تقدم شرحه وبيانه من أن العوام أبعد ما يكونون عن مجال النظر والاجتهاد ، سوا فيما يورجع الى فهم الأحكام من النصوص أو من القياس لقصورهم وعجزهم عن النظر ، فتكليفهم بذلك ان هو الا تغيير بهم والقا بهم الى الهاوية والهلاك ، وذلك ما يتنافى مع سماحة النشريع المبني على اليسر والرحمة والتسهيل على العباد ، قال تعالى : ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) وقال خطابا لنبيه الكريم : (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) وقال الرسول عليه الصلاة والسلام : يسروا ولا تعسروا , وقال : الدين يسر .

سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب . ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطانا .

ما شا" الله لا قوة الا بالله العلى العظهم .

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبيا والمرسلين ، وعلى آله وصحيه أجمعين .

والى هذا ينتهي هذا التقييد والساعة تشير الى الخامسة من مسا يوم السبت 8 شـوال عام 1888 ـ 28 دجنبر سنة 1968 .

مرة أولى روجعت هذه المذكرات لتنقيحها وتصحيحها، ووقع الفراغ من ذلك على رأس الساعة الرابعة من صباح يوم الخميس 18 ربيع الثاني عام 1889 موانق 18 ينيه سنة 1969.

روجمت للمرة الثانية وكان الفراغ منها على الساعة 10,80 صباحا من يوم الثلاثا 7 جمدى (1) عام 1389 ، 22 ينيه سنة 1969 .

ثم روجعت للمرة الثالثة مع تنحيقها أيضا وكان الفراغ من ذلك مسا يوم الأحد على الساعة 7 من 80 رجب الفرد عام 1889 موافق 12 اكتوبر سنة 1969.

## أهم المراجع

\_ المستصفى ، لحجة الاسلام أبي حامد الغزالي 2 \_ الاحكام في أصول الاحكام ، لسيف الدين الآمدي 8 \_ التلويح على التوضيح ، اسعد الدين التفتزاني 4 \_ شرج التوضيح على التلقيح ، لعبيد الله بن مسعود \_ شرح التنقيح ، لشهاب الدين القرافي 6 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لمحمد بن رشد 7 \_ الموافقات ، لانبي اسحاق الشاطبي - الاعتصام ، لابي اسحاق ابراهيم الشاطبي 9 - جمع الجوامع ، للامام ابن السبكي 10 .. شرح الأساوي على الماهاج ، للقاضي البيضاوي 11 \_ اعلام الموقعين ، لابن القيم الجوزية 12 \_ ناريخ التشريع الاسلامي ، لمحمد الخضري 18 \_ أصول الفقه ، لمحمد الخضري 14 \_ أصول الفقه ، لابي زهرة 15 \_ فلسفة التشريع في الاسلام ، اصبحي محمصافي 16 \_ الفرق بين الفرق ، للاسفرايلي 17 \_ تاويخ المذاهب الاسلامية ، لابي زهرة 18 ـ تاريخ الفقه الجعفري ، لهاشم معروف 19 \_ الفصل في الملل والأهواء واللحل ، لابئ حزم 20 - الملل والثحل ، المهرستاني

21 \_ النسخ في القرآن الكريم ، لمصطفى زيد

22 \_ تاريخ الاسلام ، للدكتور حسن ابراهيم

- 28 \_ أرشاد الفحول ، لمحمد الشوكاني
- 24 \_ فواتح الرحموت ، المظام الدين الأنصاري
- 25 نبراس العقول في تحقيق القياس ، لعيسى ملون
- 26 \_ وسائل الشيعة الى أحكام الشريعة ، لمحمد بن بالحسن الحر العاملي
  - 27 \_ الكافي ، لابي جعفر الكليني
  - 28 \_ من لا يحضره الفقيه ، لابي جعفر القمي
  - 29 \_ التهذيب والاستبصار ، لابي جعفر الطوسي
- 80 \_ حممًاب العموم والخصوص، وحمّاب أبط ال القياس، لابي سهل النوبخمي
- 81 كتاب خبر الواحد والعمل به، وكتاب العموم والخصوص، للحسن النوبختي
  - 82 \_ كتاب الذريعة في أصول الشريعة ، للسيد الشريف المرتضى -

### الفهرس

الصحيفة	الموضوع
والتقساء الاحاديث	المسالم
ل رجال الحديث 18	وتمحيم
الثالث الاجماع،	المصدر
عن الكتاب والسنة 19	وتفرعه
ابع والخامس القياس	
19	
التشريم بالقياس	
21	والاستد
داهب وأسبابه . 22	نشوء المأ
يث ومقرهم . 24	أهل الحد
25	أهل الرأم
ي ومقرهم 25 ناهب أو اندثارها	حماة الم
. ذلك غل	وأسراب
لمذاهب الى سنية	ادقسام ا
27	4,2,00
ول السلمة ، وتلقسم	
استمرارها واضمحلالها	
ئة أقسام 27	
لاهب القي انتشرت	
بقاؤها وهي أربمة 27	واصممر
27 نام الحادث	-

الموضوع الصحيفة
الاهداء 7
9 9
المدخل الى علم أصول الفقه
ويشتمل على أربع مقدمات 11
المقدمة الاولى في ناريخ
التشريع الاسلامي - تمهيد 11
مصادر التشريع الاسلامي ـ
المصدر الاول القرآن. 12
ابتداء نزول القرآن 12
مدة نزول القرآن وكتابته 18
جمع القرآن في مصحف واحد 18
اذاعـة عثمان للصحف في بعض الآفاق 14 المصدر الثاني السنة 14
بعض الآفاق 14
المصدر الثاني السلة . 14
نشأة السلة قُلْساة
in the limits also san
ام قدون السلة على عمد الخلفاء
الاسباب التي دعت الي
تدوين السنة وأول من
16 من محن
أول من دون الحديث وجمه 17

***************************************	
المالكي	ب _ ج _ المذهب
28 .	ب ـ ج ـ المذهب ا
29 .	د - المذهب الحئبلي
ائتشرت	ثانيا ـ المذاهب التي
29 .	لم اضمحلت
م دلاش	ثالثاً - المذاهب التي ا
30	وام يكتث اها ألبن
	القسم الثاني المذاهب
	وبداية التشيع .
خوارج،	انقسام الشيعة أولا الى
31 .	وشيعة مخلصهن .
81 .	وشيعة مخلصهن . الخوارج ومذاهبهم .
الخوارع 32	ما دون من مذاهب
	انقسام الشيعة ثانيا و
	من مذاهبهم .
	المذهب الزيدي وتدوير
88 4,6	وفقعه ، وانتشار ما
33 .	المذهب الجعفري . اشتهار جعفر الصادق
بالحديث	اشتهار جعفر الصادق
34 .	والصدق
85 osla	فقه الامام جعفر واجتا
الشوهة 35	مصادر التشريع علد
ع . ع	انتشار المذهب الجعفر
تدوين	المقدمة الثانية - في
86	أصول الفقه
	الاسباب التي دعت الى
اعده 88	وأول من دون قو
اأصولية 87	ملهج تقرير القواعد ا

الصحفية

الموضوع

الصحيفة

الدايل الثالي - السنة اللبوية -وم يف السنة . . . 3ء الاحتجاج بالسلة على الاحكام التشريعية . . . 49 مازلة السلة من الكتاب. 94 القسام السلة الى: قول وفعل تعارض قول الرسول وفعله 97 السنة عمدتها الوحي وتبليفه الى الخلق ـ الوحي . 98 التمليغ . . . 100 من تقوم الحجة عليه بعد التمليغ . . . . 101 انصال سلد الراوي وضبطه . 101 مستند المباشر للرواية وطريقة تبليغ . . . طغيلية مستند غير المباشر وطريقة 103 . . . . طغيلية الخبر عن رسول الله ، وتقسهم الكلام الى خبر وانشاء 104 الخلاف في انحصار الخبر في الصدق والكذب . . 105 تقسيم الخبر الى: مقطوع بعدقه مقطوع بكذبه محتمل اهما 105 القسم الأول ، المقطوع بصدقه وياتي على أنواع. . 105 القسم الثاني المقطوع بكذبه، وياتي على أنواع. . 107

مباحث خاصة بفرض الكفاية 60 حكم الفعل الذي لا يوجد الواجب المظلق الا به. 64 القسم الثاني من الحكم، خطاب الوضع . . 66 ما تتوقف عليه الأحكام الوضعية . . . . 67 خطاب الوضع لا يشترط فيه هلم ولا قدرة. . . 67 أقسام خطاب الوضع خمس، الأول والثاني، السبب والشرط. . . . 68 الثالث والرابع ، المانع والمحة 69 الخامس البطلان . . 70 الخلاف في الصحة والبطلان 71 العزيمة والرخصة . . 71 تعريف العزيمة والرخصة. 72 المقبع الثاني الادلة التي تستفاد ملها الأحكام - تمهيد 75 الدايل الاول ـ المحتاب . تواثر الكتاب والاحتجاج به 78 البسملة وتحرير الخلاف في قرآلها المحكم والمتشابه 82 اشتمال القرآن على ألفاظ ترجمة القرآن ونحرير الخلاف 

الموضوع

المسألة الخامسة في الاجماع السكوتي . . . 184 المسألة السادسة فيمسا يثبت به الاجماع . . . 187 المسألة السابعة في اجماع أهل المديلة وأهل الحرمين والمصرين الغ . . . . 188 الدايل الرابع - القياس . 148 مباحث خاصة بالقياس. المبحث الأول ويشتمل على ما ياتى: 144 أولا ـ تعريفه . . . 144 ثانها \_ مناط الحكم في القهاس 145 ثالثا - حكم القياس وتحرير الخلاف في حجوته. . 147 المعتمد من الخلاف. تلاسهم القياس الى قطعى وظلى 163 المبحث الثاني في أركان القياس . . . . 166 الركن الاول - الاصل المقيس عليه وما فيه من خيلاف مع ذكر شرائطه . . 166 الركن الثاني - الفرع وشرائطه. وما نيه من خلاف 167 الركن الثالث - حصم الاصل وشرائطه. . . . 168 الركن الرابع - العلة ، وهي الوصف الجامع بهن الاصل والفرع . . . 171

القسم الثالث المحتمل للصدق والكذب ولا يكون الا آحادا 108 العمل بخبر الآحاد والتعبد به 108 شروط وجوب العمل بخبر ما تعرف به العدالة ، ومرجعه الى ثلاثة أمور . . 118 عدالة الصحابي . . . 114 المسلاد والمرسل والاحتجاج الدليل الثالث \_ الاجماع ، \_ تعريفه . . . مقويقه تصور الاجماع وامكانه . 120 وقوع الاجماع والاطلاع عليه 121 مستلد الاجماع. . . 121 المستلد الظلى والخلاف فيه 122 الاحتجاج بالاجماع . . 124 حكم الاجماع ولموله . 126 بعسض مساؤل الاجماع -المسألة الاولى في اشتراط عدد النواتر في الاجماع 129 المسألة الثانية في اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل 129 المسألة الثالثية في اشتراط انقراض العصر في الاجماع 181 المسألة الرابعة في الحقالاف المجتهدين في عصر على قولين . . . . 188

عاشرها \_ تلقيح المناط . 195 الحادي عشر من مسالك العلة، الغاء الفارق . . . 195 بمض مسائل تتعلق بالعلة ، المسألة الاولى في تعدد الملل مع اتحاد الحكم. 195 المسألة الثائية في اتحاد الملة مع تعدد المعم . . 197 المسألة الثالثية ، في الفرق بين الملة والسبب والحكمة 197 المسألة الرابعة في علل اختلف فيها القوادح ـ وبيان عدم ادراجها في هده المحاضرات . . . 208 الدليل الخامس من أدلة التشريع \_ الاستدلال . 204 تعريف الاستدلال وانقسامه الى قسمين . . . 204 القسم الأول \_ الاستدلال بالتلازم ، وياني على أنواع 204 القسم الثالي - الاستدلال بالاستصحاب وينقسم الي القسم الاول - الاستصحاب المرتب . . . . . . . . . . . . . . . . . . القسم الثالي \_ الاستصحاب المقلوب. . . 209 بعض قواعد من الاستدلال 209

الصحيفة تلوع العلة وشرائطها . 172 المبحث الثالث \_ الظرق الدالة على العلة، وتسمى مسالك العلة 174 أولا وثانها - اللص القاظم ، واللص الظاهر . . 174 الثا ـ اللـص البـومي، أو الايماء، وأوجهه . . 176 رابعا \_ الاجماع . . . 178 خامسا \_ الصبر والتقسيم ، ويتنوع الى قطعى وظنى 178 سادسا \_ الملاسبة ، ويلحصور الكالم على المناسبة في: 180 أولا \_ تعريف المناسبة . 180 ثانيا \_ تقسيم الملاسبة باعتبار افضائه الى المقصود . 181 ثالثا \_ تحقيق معلى المقصود وتقسيمه الى ثلاثة أقسام 182 القسم الاول ـ الضروري . 182 القسم الثاني \_ الحاجي . 188 القسم الثالث \_ التحسيفي. 184 تقسيم الوصف المناسب باعتبار قبوله ورده الي : مؤدر -185 ملائم فريب ومرسل. سابع مسالك العلة \_ الشبه 188 فامنها ـ الدوران ، ويسمي الظرد والعكس . . . 191 السعها \_ الطرد ، وما فيه من 198 خلاف . . . .

			CJ. J	
			مقها سد ا	
210			تلوعها	
			هليل الآخ	
25	على العوا	ڪلام	تفصيل الع	
1.6	في قبوا	اختلف	والأعراف بعض أدلة	
			eccal.	~ di-
214			المرسلة	''
217 4	ن ـ تمريم	ستحسار	ثانيها ـ الا	×
			تحريرا لحلا	
٠,	الصحابي	ة_ول	_ L_Aili	*
			وتحريس	
222			. 4,0	
225	٠ , ر	ن الحلاف	llastak ag	
6	السابقية	شرائم	رادها _ ال	A
227	في ذلك	القول	وتفصيل	
230		ن الخلاف	lleater of	
231 4	ولة وأسما	، قبل الد	التهريع من	
233	رم	L. YI 6.5	الشورى فر	
	-		aki.F Ils	
اصهال	اني ، وتف	الروم	بالتشريع	
234			القول في	
dį	لڪلام علي	لحصر ا	اللسخ _ وي	
289	,		في فصو	
240	يهف النسع	ى ـ فى دمر	الفقل الأول	
			الفصل الثا	
	eakal, e			

المسألة الثالثة في اظلاق

الاسم المشتق على الذات 289

المحمدا	الموضوع
ن يڪون	القسم الثالث أ
ا ، ويائي على 264	المفسوخ اجماء
ن يحكون	القسم الرابع أ
، وياني على	
265	
	المسألة السابعة
وه مع الملطوق الآخر. 266	بالمفهوم، ولسخ أو أحدهما دو
266	
	نسخ المنظوق
الآخر . 267	أحدهما دون
	المسألة الثامدة
	نص متأخر مل
	متقدم بزيادة
ون استقلال 269	
	أولا ما يسلقل
269	
ل من الزيادة 270	
	خاتمة فيما يعرف
274	
	امض طرق غيـــ
من الملسوخ 275	معرفة اللاسخ
بالاجتماد . 275	تغيهر الاحكام
الأحكام. 276	
و الأحصكام	بعض أمثلة لتفور
277 . alax	

Liga	الد				e . Sell
·					الموضوع
302	٠	•	**	olam	الأمر _ م
303	•	•		•	. 615
304	•				صيغته.
304		. ,	الأء	عريفه	مقتضى
ě	المسألة	ر ، ا	ڊالأ.	تعلق	مسائل ڌ
1	مقيد	الأمر	و و ه	141	الاولى
306	اخ .	رار ا	,5%	أو ال	بالمرة
6	القرائن	الت	s 13	انية ا	धा बारिया
307		خ	ة ال	لمبادر	علی ا
					।। बार्रिया
308	•			نضر	أنعه الم
	. 012	سماه	wa _	هٔ ۱۹	ثانيا _ ال
308			نتضا	ing -	draggo
	المنه	ساد	lan	اللهي	اقتصاء
					g die
					التقابل ب
ſ	الكلا	عصر	ويل	خاص،	العام والع
311	•	. :	دوي .	le loc	i dala
312	خاص	م وال	الما	ريف	أ.ولا _ ته
312	1900	ب بال	وصف	ذي پ	ثانها ۔ ال
					فالثا ۔ ص
ê	lamîli	1- 1	ڊالما	نعلق	مسائل ت
					الأواى
					صبيغ ا
					11mllb 11
					المام و
316	الجمع	أقل	فويا	431(2)	المسألة

المحيفة	الوضوع
ب الترادف ـ	الترادف ـ أسبا
الترادف . 290	بعض أحكام
ف الترادف 291	الخلاف في وقو
، في الأشتراك 291	المشترك _ ألحالاف
	استعمال المشترك
292	أو ممانيه.
	الحقيقة _ ممناها
	وأقسامها
شرعية . 298	
	النقل وأقسام ال
	المجاز ممثاه أغة
296	
	الخلاف في وقو
	علامات المجاز
	التقسيم الثاني ا
مفهوم . 297	69
	القسم الأول الما
عور صريح 297	
	القسم الثاني المف
مخالفة . 298	
فقة الى قسمين 298	
	الخلاف في وجا
الحي . و299	
-	القسم الثاني -
299	
م على الحكم 301	
	الأوامر واللواهم
وغير صربح 302	صربهی صربح

الموضوع الفصل السابع، انقسام المخص الي متصل ومنفصل . 826 الفصل الثامن المخصص المتصل ، وياتي على خمسة أنواع . . . . . . . . . . . . النوع الاول، الاستثناء، ويجرى النظر فيه من جهة تعريفة شروطه \_ صيغه \_ أقسامه \_ يعض أحكامه : . . \$26 النوع الثاذي \_ الشرط ، ويجري النظر فيه من جهة حده \_ صيغه \_ وأحكامه 382 النوع الثالث \_ الصفة . 888 النوع الرابع ـ الغاية . 333 النوع الخامس \_ البدل . 384 الفصل التاسع المخصص المنفصل ، وياتي على ثلاثة أقسام: الحس \_ العقـل \_ والنقل . . . . 884 النقل ينحصر الكلام عليه في مبحثين: المبحث الاول في ضابط كلي لتعارض دلیلین سمعیین . . 334 المبحث الثاني في أنواع التخصص بالأدلة السمعية 335 خاتمة في ذكر صور غهر متعددة في التخصص. المطلق والمقيد - تعريفهما 840

المسألة الرابعة في تناول لفظ العام للذكور والاناث. 816 المسألة الخامسة في الاحتجاج بالعام والعمل به . . . 817 المسألة السادسة في حكاية الحال 818 المسألة السابعة في خطاب الله للامة وشموله للرسول. 319 المسألة الثامئة في شمول الخطاب للموجودين ولمن سيوجدون . . . 920 المسألة التاسعة في دخول العبيد في التكليف بالخطابات مبحث التخصيص ، وينحصر الكلام عليه في فصول 821 الفصل الاول في معدى التخصيص . . الفصل الثاني اللفظ الذي يدخله التخصيص . . 222 الفصل الثالث ، الفرق بين التخصيص والنسخ . 828 الفصل الرابع ، الغاية التي ينتهى اليها التخصيص. 823 الفصل الخامس، الفرق بين العام المخصوص، والدني أريد به الخصوص . . 824 الفصل السادس ، الاحتجاج بالعام بعد تخصوصه . 325

357	الفعل برد بياناً للمجمل .	المقيد 341
	أجتماع القول والفعل فني	ر الكلام
	البيان مع انغاق أو اختلاف	يف الجمل 844
	وقت البيان وما فيه من	مال . 344
	تفصيل وخلاف .	ختلف في ختلف 846
264	التدريج في البيان .	
	ليس من شرط البيان مساواته	اذا قامت
364	الممبين في القوة .	ارادة المعنى
	الظاهر والمؤول .	ارادة المعنى 846 - عادة المعنى مسالشا م
	أولا ـ الظاهر ، تعريفه وأنواعه	السارع
	ثانياً ـ المؤول، تعريفه وأنواع	ل الخ . 347
	التأويل	في اضافة
	ثاناً ، بعض مسائل من	عيان . 348
	التأويلات البعيدة .	قوله تعالى:
	المسألة الاولى ـ قضية غيلان	319 . ~
	ابن سلمة الثقفي.	قوله تعالى:
	المسألة الثانية كل تأويل	قة فاقطموا
	يرفع النص أو شيئًا منه	350
	المسألة الثالثة المرأة التي	والبيان .
	تنكح نفسها بدون اذن وليها	في النص
	المسألة الرابعة تبييت نية	353
370	الصيام	ي المبين . 854 ي البيان 854
	الصيام	854
		ي البيان
	المسألة السادسة ـ سعم ذوي	
871		ي يقدع به
	المسألة السابعة في حديث	856
372	سارق البيضة والحبل .	357

	<u></u>
غيد 341	أحكام ألمطلق وال
الكلام	المجمل، وينحصر
الجمل 844	عليه : أولا _ تعريا
844	فانياً _ أسيات الأحما
الف في	فالماً _ مسائد ل اخت
346	قالماً _ مساد ل اخت اجمالها
ا قامت	المسالة الأولى ، أذ
ادة المنى	قرينة تمنع من ار
346	المقيقي .
ح الشارع	المسألة الثانية أذا صر
	برفع وابطال فعل
	المسألة الثالثية فو
ان . 348	الاحكام الى الاعب
	المسألة الرابعة في ق
	وامسحوا برؤوسك
	المسألة الخامسة في قر
	والسارق والسارقة
	أيديهما .
	النص والمبين وال
ي النص	الفصل الاول في وتعريفه
353	وتعريفه .
المبين	الفصل الثاني في
854	وتعريفه .
البيان	الفصل الثالث في
354	وتعريفه
يقسم به	أنواع الدلهل الذي
856	البيان
867	بيان الصحابة .

الصحيم.ة

الترجيح بين القياسين باعتبار
حكم أصل القياس أو علته 888
أولا ـ الترجيج باعتبار حڪم
الأصل وذلك من وجوه 383
ثانياً _ الترجيح باعتبار العلة ،
وياتي على نوعين 384
أولاً من حيث وجودها
وصفتها وذلك من وجوه 384
ثانياً _ من حيث طرق اثباتها،
وذلك من وجوه 886
المنبع الرابع من منابع أصول
الفقه ـ المجتهد 387
مقدمة
تعريف الاجتهاد 888
المجتهد وطبقات المجتهدين 888
الطبقة الاولى، المجتمد المطلق،
وشروطه 889
تجزئة الاجتهاد وما فيه من
خلاف
الطبقة الثانية ، عجتهد المذهب 992
الطبقة الثالثة، مجتهد الفتيا 992
المجتمد فيه 998
اجتهاد الرسول، وما فيه من
خلاف
خطأ اجتهاد الرسول، وما فيه
من خلاف 895
الاجتهاد في عصر الرسول 397

الموضوع

مفعول وهو المفتي مجتهدا أو مقلداً. . . . 410 القسم الأول ـ المفتي المجتهد 410 القسم الثاني - المفتى المقلد 411 تكرر الواقعة بعد الافتاء فيها 411 العنصر الثالث المقلد اسم فاعل ، وقد يكون عامياً أو مجتهداً . ، . 412 أولا ـ العامي مطلقاً . . 412 من يستفتيه العامي . . 418 حكم الاستفتاء. . . اختلاف مفتيين على المستفتى 414 ثانياً \_ المجتهد . . . 415 حكم المستفتى بعد الاستفتاء، وينحصر الكلام عليه في آربع صور . . . 416 حكم الخروج من المذهب بعد التزامه . . ، 418 العنصر الرابع المستفتى فيه، وياتى على قسمين . 419 القسم الاول - المسائل الأصولية القطعية المتعلقة بالاعتقاد 419 المقلد والإيمان. . . 420 القسم الثاني، المسائل الشرعية الظنية الفرمية . . 421 المجتهد لا يجوز له التقليد فيها 422 العامي فيه خلاف ، والمعتمد أنه يجب عليه التقليد. 422

الخلاف في وقوع الاجتهاد في عصر الرسول. . : 898 الاجتهاد بعد عصر الرسول، وتفصيل القول فيه . 899 مسائل تتعلق بالاجتهاد، المسألمة الاولى في اتصال الاجتماد أو انقطاعه . 400 المعتمد من الخلاف . . 402 المسألة الثانية \_ الاصابة والتخطئة والاثابة والتأثيم، وتقسيم القضايا التي ينظر فيها المجتهد الى قطعية وظنية . . . . 403 القسم الاول - المسائل القطعية وحكمها . . . . 403 القسم الثاني - المسائل الظنية، وما فيها من تفصيل وخلاف 405 القول الفصل في هذا الخلاف 407 المسألة الثالثة . نقض الحكم في المسائل الاجتهادية. 408 ضمان المفتى . . . 409 التقليد ، ويتحصر الكلام عليه في عناصر . . . 409 المنصر الاول ، في معنى التقاود . . . مواقتا العنصر الثانى المقلد اسم

# الخطأ والصواب

مرواب	خـطـا	سطر	i-zip
وإنا	وان	4	14
والمفاسد	والمفاسف	82	19
اعتمدوا	متمدوا	8	25
فيرجحون	فيرجعون	31	25
نڪان لڪل	نڪان	25	26
allonmed	«اهبسوط	1	39
الفقه	الفقد	28	39
وقع	وقف	8	40
المنبع	امنيع	11	45
وفقا	وقفآ	80	47
ولا مجال	والامجال	21	48
ellh	والله	21	20
المكلف به	المكلف	27	50
الآمر	الامر	6	51
اضطرارا ، قال	اضطرارا واهوى	18	52
واحراجه	إجراجه	18	52
شرط	سرط	34	54
جازم	جآزما	26	55
إذا	إذ	28	57
جائز	جائم	15	58
الأهامة	الأهلنة	32	58
aigaa	and a	15	170
290	209		290
بالمعنى	المعمني	9	295
الاشتهار	الاستهار	20	295
الغداة	الغذاة	18	296
الاشابة والافناء	والاشابة الافناء	19	296

صواب	خطـاً	سطر	صفحة
النظم	النظ	4	314
lain	تنعما	8	316
قكسوه	مڪسهر	9	816
فقال	لقال	23	816
لما	أبدأ	24	316
ما لا يتلي	ما يتلى	23	335
العبد	البعد	29	386
التخصيص	التخصيص	2	889
,	»	5	339
صيام ثلاثة أيام	وصهام ثلاثة أيام	19	841
واتحدا	واتحدوا	11	342
ماهر	ما هو	26	345
الفهم من اللفظ	الفهم اللفظ	5	348
عر فیٰة	عرفيه	5	349
المعدة	المعده	26	949
151	اذ	34	368
أأي صنف	اأن صنف	26	369
ڪاُنا	ڪان	18	376
وجه	وجة	27	378
فالمؤرخ	المؤرخ	12	383
الأول	اولال	16	383
حكميا	دڪو.	21	384
كلمة زائدة	الأول	25	384
فما ڪاڻ	ڪان	34	884
أدلة	dal	27	889
المجتهد	المجتهد	24	391
على أن عل	علي ڪل	12	894
النقل	الفقط	34	394
دات الآية	ذلك الآية	23	395
اغضا	غضبا	11	896
عن الله تعالى	عن أن تعالى	25	396
احدا	احد	82	897
الاجتهاد	اجتهاد	8	398
الأرض	والأرض	11	400
تدب	تدب تدب	27	400
ونسبته	4, mig	я	401
باعتبار	باعتماذ	17	402

صواب	خطـأ	سطو	منحـة
اختارهم	اجتارهم	27	402
واثبات	وارثبات	8	408
ڪل مجتهد	ARÏAL	28	404
<b>و</b>	من	18	406
اكاتبه	لكتابه	18	407
المخالف	المخالف	5	408
امنيه	اميه	10	408
نصل	نضل	31	408
غيره	خيره	15	409
واحد	واخذ	26	411
المدايل	للدليل الدليل	2	412
تغرير	omi	4	425
440	840	_	480

. 1 . 1 ÷ **!**. •